LOUIS ALTHUSSER

Política e historia

DE MAQUIAVELO A MARX

conocimiento

katz

Política e historia

Del mismo autor

Para leer El capital, México, 1969 (con Étienne Balibar)
Para una crítica de la práctica teórica, Madrid, 1974
La transformación de la filosofía, Granada, 1976
Posiciones, Barcelona, 1977
Montesquieu: la política y la historia, Barcelona, 1979
Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan, Buenos Aires, 1988
El porvenir es largo, Barcelona, 1992
Para un materialismo aleatorio, Madrid, 2002
Marx dentro de sus límites, Madrid, 2003
Maquiavelo y nosotros, Madrid, 2004

Sur la reproduction, París, 1995
Psychanalyse et sciences humaines, París, 1996
Solitude de Machiavel et autres textes, París, 1998
Écrits philosophiques et politiques, París, vol 1: 1999, vol. 2: 2001
Montesquieu: La politique et l'histoire, París, 2003
Pour Marx, París, 2005 (con Étienne Balibar)

Louis Althusser

Política e historia

De Maquiavelo a Marx

Cursos en la Escuela Normal Superior
1955-1972

Texto establecido, presentado y anotado
por François Matheron

Traducido por Sandra Garzonio

katz conocimiento

Primera edición, 2007
Segunda reimpresión, 2013

© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10º D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure. 1955-1972*
© Éditions du Seuil, 2006

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.
Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d' Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

ISBN Argentina: 978-987-1283-47-7
ISBN España: 978-84-96859-03-6

1. Filosofía Política. I. Sandra Garzonio, trad.
II. Título
CDD 320.1

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: M-22634-2013

Índice

9 Presentación

23 LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (1955-1956)

29 I. Las cuatro corrientes fundamentales en el siglo XVII
29 A. El racionalismo cartesiano
31 B. El pesimismo práctico
34 C. Las polémicas religiosas
38 D. Las polémicas políticas, jurídicas y económicas

43 II. El siglo XVIII
43 A. Montesquieu
47 B. Voltaire
49 C. Condorcet
72 D. Helvetius
101 E. Rousseau

123 III. Hegel
124 A. Las diferentes formas de historia
129 B. Historia y filosofía
133 C. La esencia de la historia
137 D. Los medios del espíritu
139 E. La existencia del espíritu: el Estado
143 F. El motor de la historia

147 IV. La problemática de la Historia
en las obras de juventud de Marx
148 A. Estado = Idea realizada en sentido hegeliano
149 B. Influencia de Feuerbach
153 C. Reflexiones metodológicas sobre la concepción
definitiva de Marx

175 Fragmento

179 Helvetius revolucionario (1962)

187 MAQUIAVELO (1962)

201 I. El punto de partida: el análisis de los principados
211 II. La milicia y la política
215 III. Los métodos del gobierno
221 IV. Fortuna y *virtù*: ¿una teoría de la acción?
227 Conclusión

241 Fragmentos

247 ROUSSEAU Y SUS PREDECESORES
LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVII
Y EN EL SIGLO XVIII(1965-1966)

253 I. Los conceptos fundamentales de la problemática
política del siglo XVII y del siglo XVIII

257 II. Hobbes (*De cive*)
257 A. El estado de naturaleza
263 B. La ley natural
269 C. El estado de sociedad

273 III. Locke
274 A. El estado de naturaleza
288 B. El contrato social y la sociedad civil y política

293 IV. Rousseau y la problemática del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*
294 A. La posición de Rousseau en la ideología de la Ilustración
295 B. El estado de pura naturaleza y sus consecuencias
298 C. El "razonamiento conjetural" y los círculos
300 D. Consecuencias
302 E. La partida: el estado de pura naturaleza
309 F. Pasaje del estado de pura naturaleza al estado de juventud del mundo

314 De la juventud del mundo al contrato social en el segundo *Discurso* de Rousseau
318 El estatuto de la historia en Rousseau

323 V. El *Contrato social*
323 A. De su lectura
326 B. Elementos de una lectura

359 HOBBES (1971-1972)

361 I. Introducción
361 A. Método de Hobbes
361 B. Antropología
362 C. El derecho
362 D. El artificio

365 II. La teoría política de Hobbes
365 A. El estado de naturaleza
374 B. El estado de sociedad

Presentación

"No creo asombrar ni chocar a nadie si confieso que no escribí ninguno de estos textos –ni el pequeño *Montesquieu*, ni los artículos de *Pour Marx*, ni los dos capítulos de *Para leer 'El capital'*– con miras a una tesis. Sin embargo, hace veintiséis años, entre 1949 y 1950, había entregado al señor Hyppolite y al señor Yankélévitch los proyectos de una gran tesis (como se decía por entonces) sobre 'Política y filosofía en el siglo XVIII francés', y el de una pequeña tesis sobre el 'Segundo discurso' de Jean-Jacques Rousseau. En el fondo, nunca abandoné estos proyectos, tal como lo prueba mi ensayo sobre Montesquieu. ¿Por qué recuerdo esto? Porque concierne a los textos que aquí se ponen en consideración. Ya era comunista, y al serlo trataba de ser también marxista, es decir, intentaba comprender, como podía, lo que *quiere decir* marxismo. Así, consideraba este trabajo sobre filosofía y política en el siglo XVIII como una propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx. En los hechos, estaba empezando a practicar la filosofía de una manera que nunca abandoné."[1]

¿Cómo comprender este "en el fondo", de aire un poco retórico, en la "Defensa de tesis en Amiens"? En 1975, cuando defiende su tesis "sobre trabajos", el libro de Althusser sobre Montesquieu, invocado como prueba, ya es muy antiguo. Además, nunca publicó ningún texto sobre "Filosofía y política en el siglo XVIII", fuera de su

1 Louis Althusser, "Soutenance d'Amiens", en *Positions*, Éditions Sociales, 1976, p. 127 (retomado en *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998, p. 201) [trad. esp.: "Defensa de tesis en Amiens", en *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977].

artículo sobre Rousseau,[2] que no está precisamente consagrado al *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, sino al *Contrato social.* Este trabajo, sin embargo, se llevó a cabo a su manera, no en forma de tesis o de publicación, sino en forma de curso, uno de los dispositivos esenciales del pensamiento de Althusser. Casi siempre cursos para las oposiciones del profesorado, con las restricciones específicas de este tipo de ejercicio, de tipo externo.

Una carta del 24 de mayo de 1957 a su amiga Claire permite tener una idea de la relación de Althusser con su trabajo preparando aspirantes para las oposiciones del profesorado:

> La oposición (el escrito) ya ha terminado. Vi a mis muchachos salir agotados después de una última prueba de tema estúpido. Me contaron sus exámenes y tuve que encontrarles méritos para apaciguar sus temores… En esta preparación, la parte que corresponde a la psicología de los seres es enorme. Como otros en el deporte, yo soy un entrenador, y debo conducirlos hasta la víspera de los combates, más allá de sus dudas, y también más allá de su ignorancia, enseñando al que no sabe nada, que se encuentra en las condiciones ideales del éxito, sugiriendo al que sabe todo que a veces uno debe olvidar su ciencia, al que tiembla, que su temor es el mejor de los incentivos, y no sé qué cosas más. Sin cometer errores sobre los motivos de sus reacciones, ni sobre los efectos de mis intervenciones, ya sean éstas abiertas o silenciosas. Es una ciencia concreta muy particular, que supone lo contrario de la impaciencia, y la estimación justa de los efectos de la espera, de la maduración y del porvenir indiscernible que nace en las dificultades del presente. En otra época ponía mucha pasión en esto, y vivía casi con la misma intensidad que ellos los acontecimientos de sus vidas de estudiantes. Ahora ya no tengo esa pasión, y me contento con los mismos gestos, con las mismas palabras y los mismos silencios, pero a distancia, como un espectáculo que dirigiera sin dejarme atrapar en la verosimilitud del juego. ¡Qué confidencias!

2 "Sur le *Contrat social*", *Cahiers pour l'analyse,* Nº 8, 1969.

Si esta carta sólo evoca los aspectos no conceptuales de esta "ciencia concreta muy particular" que es la preparación para las oposiciones del profesorado, esta pasión ambigua, intensa y receptiva es también la de Althusser hacia el objeto de sus propios cursos: la historia de la filosofía. "Gran profesor", si los hubo, nunca se vio como un "especialista" de algún tipo de filosofía, y hablaba a menudo de sus cursos, al evocarlos en su correspondencia, como "topos", de los que estaba contento o descontento según los momentos, con toda la distancia respecto del rol implicada en esta jerga escolar. Esta relación con la enseñanza filosófica y con la historia de la filosofía tiene, a su vez, múltiples facetas. Tiene su cara rutinaria: no es más que un curso de filosofía, y el verdadero pensamiento está en otra parte, en eso que dará a la filosofía "una muerte digna de ella: una muerte filosófica",[3] que no puede transmitirse en un curso para las oposiciones del profesorado, por luminoso que sea. Tiene su cara sombría, que no es en modo alguno un juego complaciente: "Más avanzo y más me convenzo, con gran pesar además, de que no soy *un* filósofo… Qué pena que la filosofía me interese a una edad tan avanzada, tan tarde en la vida, y sin nada acumulado detrás de mí".[4] Pero tiene también otra dimensión, la de una experiencia de pensamiento en la que se trata de volver a captar –para estar a su altura– el esfuerzo de algunos "hombres que intentaron el esfuerzo mayor de lucidez que pueda haber", como escribe magistralmente Althusser en 1956, en otra carta a Claire:

> Trabajo regularmente. Trabajo curioso: ¡consiste en volver a descubrir lo que ya he escrito! ¡En aprender lo que ya he dicho! Una masa de textos muy diversos. Un enorme curso sobre Platón, otro sobre Hobbes, otro sobre Malebranche, sobre los cínicos, sobre Aristóteles, sobre Santo Tomás, sobre Hegel, sobre Kant. Un montón de textos sobre Rousseau y Helvetius y la teoría de la historia en el siglo XVIII, e incluso sobre Heidegger: nunca me hubiera creído con tantos conocimientos. Tendría que retomar el conjunto en

3 Cf. la evocación de este estado de ánimo en el prefacio de *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 19 [trad. esp.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967].

4 Cartas de julio-agosto de 1967, en *Lettres à Franca*, Stock/Imec, 1998, pp. 750-751.

general si quisiera extraer alguna publicación: completar, modificar, dar forma (quitar el tono académico al discurso y volverlo legible para el hombre ilustrado) a un material casi demasiado abundante. Seguramente conseguiré sacar algo de esto pero… ¡no sé por dónde empezar! Por el momento, escribo a máquina mi curso sobre Hobbes, al menos lo que se relaciona con la teoría política. Tengo una debilidad por este hombre que pertenece a una corriente cínico-pesimista del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (con Pascal, La Rochefoucauld, Helvetius, Montesquieu en parte y, más tarde, Stendhal en el siglo XIX): una corriente que estimo absolutamente capital (contrariamente a la opinión corriente) en la historia de las ideas. Fueron hombres que intentaron el mayor esfuerzo de lucidez que pueda haber, que no toleraron contarse a sí mismos las historias que hacían vivir a los otros, que criticaron los mitos de su tiempo y verdaderamente trataron de llegar "a la raíz", no sólo de la realidad de las conductas humanas, sino también de las ilusiones de los hombres sobre su propia condición. También Rousseau, a su manera, es el hijo espiritual de esta tradición, con un rigor en el pensamiento que supera a todos sus contemporáneos. Y en el siglo XIX, Marx. Ya ves qué es lo que une mis trabajos sobre Feuerbach (sus relaciones con Marx, su concepción de las conductas humanas) y mis investigaciones sobre el siglo XVIII: ver a qué precio y siguiendo qué vías ciertos hombres lograron sacar algo de verdad sobre los resortes de la conducta humana y de la sociedad. Es una empresa que no está cerrada… Pero el conocimiento de sus condiciones pasadas no es indiferente para su futuro. Me gustaría poder desempeñar mi modesto papel en ese futuro y aclarar un poco los problemas innumerables que se plantean hoy, en política, historia, psicología, filosofía, mediante el recurso a un pasado sobre el que se echa algo de luz.[5]

Diecinueve años más tarde, Althusser ha renunciado definitivamente a sus cursos, y los propósitos preliminares de la "Defensa de

5 Carta a Claire, 27 de diciembre de 1956.

tesis en Amiens" podrían ser casi el comentario de esta carta para Claire: esa práctica de la filosofía que describo en mi carta nunca la abandoné. ¿Pero cuál práctica exactamente? Más que de la "propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx", evocada en 1975, se trata tal vez, en primer lugar, para retomar una expresión de Jacques Rancière,[6] de una experiencia de iluminación, de un esfuerzo por "levantar esta capa enorme, esta lápida que oculta lo real",[7] desde el interior de un dispositivo extraordinariamente constringente, tanto elegido como impuesto, ya sea el Partido Comunista francés o los cursos para las oposiciones del profesorado de la Escuela Normal Superior. Todo ocurre como si para "pensar en los extremos", como reivindica a menudo, Althusser hubiera necesitado estas inscripciones, como si el viento de la libertad no pudiese soplar más que en y contra las grandes máquinas aceptadas, o incluso construidas, por él mismo. "Regreso a Marx" contra la ortodoxia "marxista" y trabajo subterráneo sobre Maquiavelo contra el Althusser de la "estructura"; una vida entera dedicada a la filosofía y a la política, a sus relaciones consustanciales, y una amarga "comprobación" de ignorancia de la naturaleza tanto de la filosofía como de la política;[8] una brillante carrera de docente, considerándose a menudo como un impostor, utilizando la ausencia de especialización del curso para las oposiciones del profesorado tal como lo concibe para intentar construir, no una filosofía nueva, sino una "práctica nueva de la filosofía", apuntando incansablemente "a que las cosas se muevan". Práctica de la que forma parte, por completo, el ambiguo "método de la zanahoria", descrito por Althusser en su autobiografía, y que debió servir en la elaboración de un buen número de cursos:

6 Cf. Jacques Rancière, "La scène du texte", en *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jacques Rancière*, bajo la dirección de Sylvain Lazarus, PUF, 1993, p. 47.

7 *Lettres à Franca, op. cit.*, p. 524.

8 Carta del 6 de diciembre de 1967 (*ibid.*, p. 754): "El verano teóricamente ha sido muy rudo; quiero decir, desde el punto de vista de la 'teoría'… algo ha comenzado a 'cambiar', y me di cuenta de una serie de fenómenos que hasta entonces eran misteriosos para mí… Muy a grandes rasgos, me di cuenta de dos cosas: 1) que la filosofía tenía una relación orgánica con la política, y 2) que yo no sabía lo que era la política. Ya ves: banalidades, pero muy amargas de constatar y, luego, de vivir".

> La frase expresiva que yo retenía de un autor (de su texto mismo) o que recogía de la boca de un alumno o amigo me servía como uno más de los *sondeos profundos* de un pensamiento filosófico. Es sabido que la investigación petrolera en las grandes profundidades se hace así, por *sondeos.* Las sondas estrechas penetran profundamente en el subsuelo y de allí llevan al aire libre aquello a lo que se llama las "zanahorias", que dan una idea concreta de la composición escalonada de las capas del subsuelo profundo y permiten identificar la presencia de petróleo o de tierras impregnadas de petróleo, y de diversas capas horizontales por arriba y por debajo de la napa freática. Ahora veo con mucha claridad que yo procedía de la misma manera en filosofía. Las frases encontradas o recogidas me servían como otras tantas "zanahorias filosóficas" a partir de cuya composición (y de cuyo análisis) lograba reconstituir con facilidad la naturaleza de las diversas capas profundas de la filosofía de la que se trataba. A partir de aquí, pero sólo a partir de aquí, podía ponerme a leer el texto de donde había sido extraída esta "zanahoria". A partir de aquí fue que leí con mucha atención ciertos textos limitados, e intentaba, naturalmente, leerlos con rigor, sin ningún regalo semántico o sintáctico.[9]

Cualesquiera sean sus campos de intervención, no podemos dejar de asombrarnos por la extrema heterogeneidad de los regímenes de pensamiento de Althusser, capaz, en el mismo año, de pronunciar un curso virtuoso sobre los "Desfases" en Rousseau y de redactar un pesado manual sobre la "unión de la teoría y de la práctica". "En el fondo", en efecto, para retomar las palabras de la "Defensa de tesis en Amiens", la actitud de pensamiento siguió siendo la misma. Con una salvedad, si a partir de ahora conocemos probablemente casi la totalidad de los textos "redactados" por Althusser, la mayoría de los manuscritos y de los escritos dactilografiados de sus cursos son hoy inhallables.

***

9 *L'avenir dure longtemps* (1985), nueva edición, Le Livre de Poche, 1994, p. 190 [trad. esp.: *El porvenir es largo*, Madrid, Destino, 1992].

Los cursos de Louis Althusser estaban preparados con mucho cuidado. Algunos, como el de Maquiavelo en 1972 –enteramente redactado– eran leídos, por así decir; otros eran pronunciados a partir de un cuadro muy denso de notas, manuscritos o escritos dactilografiados. Todos los testimonios concuerdan: fuera de algunas secuencias, queda poco sitio para la improvisación. Cuando sus archivos se depositaron en el Instituto de Memorias de la Edición Contemporánea (IMEC), algunos de sus cursos, en particular el de Spinoza, tenían un aura de leyenda, mantenido por Althusser en su autobiografía *El porvenir es largo*, publicada después de su muerte en 1992, y en otros textos póstumos.[10] Sin embargo, ante nuestra enorme sorpresa, sólo se encontraron en sus archivos dos escritos dactilografiados completos: los de sus cursos sobre Maquiavelo de 1962 y de 1972.[11] Esta ausencia un poco desconcertante se explica en parte, sin duda, por el hecho de que Althusser tenía la costumbre de prestar sus cursos a alumnos o amigos que no siempre se los devolvían. Como la difusión masiva de la fotocopia fue casi contemporánea del fin definitivo de los cursos de Althusser, a menudo circulaban los ejemplares originales. Nada impide esperar que la publicación de este volumen, despertando recuerdos, genere la devolución de algunos documentos, o suscite en algunos el deseo de depositar sus propias notas de auditor, pero en la actualidad los archivos de Althusser no nos permiten tener una visión completa de sus cursos. Destaquemos simplemente que el azar quiso que los conjuntos que hoy son publicables se refieran, por un lado, a los aspectos más visibles de los proyectos "universitarios" de Althusser, dando lugar a cursos recurrentes (la filosofía de la historia, la filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII); y, por el otro, a su trabajo subterráneo y mucho más "íntimo" sobre Maquiavelo, objeto de dos cursos sustancialmente diferentes, separados por diez años.

10 Cf. por ejemplo "Du matérialisme aléatoire" (1986), en *Multitudes*, 21, junio de 2005, p. 183: "Así fue como di cursos breves en la ENS sobre las palabras de la frase muy conocida de Spinoza '*habemus enim ideam veram*'. […] Un curso sobre *habemus*: sí, poseemos una idea verdadera. Un curso sobre *enim*: en efecto, reconocimiento retrospectivo del siempre-ya ahí (para nosotros) de esta posesión".

11 En una forma reelaborada por Althusser con el título de *Machiavel et nous* [trad. esp.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004], el curso de 1972 fue publicado en el segundo volumen de los *Écrits philosophiques et politiques,* Stock/IMEC, 1995.

Ante la ausencia de documentos sonoros, la reconstitución (de todos modos, ilusoria) de un curso "tal como fue pronunciado" evidentemente es imposible, pero lo es tanto más cuanto que su soporte escrito a su vez es incompleto o incluso está ausente. La puesta a punto de este volumen es, entonces, el producto de una construcción relativamente compleja, ampliamente tributaria del material disponible: por un lado, escritos dactilografiados o manuscritos de Althusser; por el otro, notas de auditor.

El curso sobre la filosofía de la historia fue pronunciado durante el año universitario 1955-1956, luego de varias conferencias sobre el mismo tema durante los años anteriores. La correspondencia de Althusser sugiere que este curso existió primero en forma de manuscrito, que no fue conservado en esta forma, y que fue escrito a máquina parcialmente a partir de fines de 1956. Los archivos contienen los siguientes documentos:

1) Algunas páginas dactilografiadas sobre la filosofía de la historia del siglo XVIII, de las que es difícil saber con certeza si forman parte de este curso o de una conferencia anterior.

2) Algunas páginas dactilografiadas sobre Rousseau que parecen formar parte de este curso.

3) Un capítulo dactilografiado sobre Helvetius y otro sobre Condorcet, este último depositado en el IMEC por Étienne Balibar.

4) Un manuscrito sobre Hegel.

5) Un escrito dactilografiado autónomo, fechado a mano como "¿Cursos 50-58?" y titulado "Nota sobre la teoría marxista de la historia", del cual lo esencial ha sido integrado en este curso sobre la filosofía de la historia.

Al menos en dos ocasiones[12] Althusser trató de integrar los cuatro primeros elementos en un conjunto más vasto (tal vez un proyecto de libro), que no se encontró en este estado.

12 El párrafo sobre Condorcet en el escrito dactilografiado se considera el capítulo "IV bis", el de Helvetius el capítulo "V", sin que sea posible saber en qué consistían precisamente los capítulos anteriores. El manuscrito sobre Hegel está numerado desde la página 98 hasta la página 116, sin que las 97 páginas anteriores hayan sido conservadas. Las dos primeras páginas dactilografiadas sobre Rousseau están numeradas a mano "93 bis" y "93 ter", lo que vuelve poco probable su continuidad con el manuscrito sobre Hegel.

La publicación completa de este curso fue posible gracias al depósito en el IMEC de las notas de auditor de Alexandre Matheron. Estas notas se publican fielmente, con apenas los ajustes necesarios, en los casos en los que no se cuenta en los archivos con ningún escrito dactilografiado ni manuscrito de Althusser. Cuando estos últimos existen, el texto se establece principalmente a partir de ellos. Cuando existen diferencias entre ambos documentos, lo señalamos de manera sistemática en las notas, privilegiando por lo general las versiones que provienen de Althusser mismo (pero no siempre: a veces son más incompletas que las notas de auditor). Quedan algunas inevitables incertidumbres: la ausencia en las notas de auditor de algunos párrafos presentes en el escrito dactilografiado no prueban absolutamente nada sobre el tenor exacto de las palabras realmente pronunciadas.

El 10 de febrero de 1962, los oyentes de la emisión radiofónica "Analyse spectrale de l'Occident", difundida por RTF, escuchan a Althusser hablando de Helvetius con Serge Jouhet. A esta edición del curso sobre la filosofía de la historia, añadimos el texto de la grabación editado por el Instituto Nacional del Audiovisual (INA) en dos CD con el título de "Antología sonora del pensamiento francés por los filósofos del siglo XX". Si algunos párrafos son muy semejantes a aquéllos del curso de 1955, hay otros nuevos y el tono es, a su vez, bastante diferente y muy marcado por el trabajo de Althusser sobre Maquiavelo en el momento en que graba esta emisión, tal como lo muestra una carta dirigida a Franca Madonia el 26 de enero de 1962:[13]

> En el orden de las paradojas de esta vida, ayer hice dos cosas que para cualquiera serían las pruebas de que estoy muy bien. En la misma tarde fui a los estudios de la radio para grabar una emisión sobre Helvetius… sí, Helvetius, mi viejo compañero de hace tantos años, y dije cosas un poco abstractas, un poco laboriosas, un poco "forzadas", pero qué diablos importa, interesantes y en definitiva completamente logradas (el técnico de la radio dijo que "enganchaba superbien". ¿Qué significa "enganchar"?, le pregunté. Y me respondió: "Uno no puede dejar de escucharlo". Eso

13 *Lettres à Franca, op. cit.*, p. 162.

> lo sé: soy así, se me escucha, es mi naturaleza, hay una naturaleza, pues, aun si me parece despegada de mí). Después volví a casa y, una hora y media después, siempre durante la misma tarde, di un curso de dos horas sobre Maquiavelo (arreglándomelas, naturalmente, para hablar de Forli y de Cesena… esas palabras mágicas, esas conductas mágicas…). No tenía nada demasiado interesante para decir, lo sabía muy bien, no me dejo engañar por lo que digo, pero lo dije de tal manera que también "enganchó", era todo lo que podía hacer, pero al menos lo hice. Incluso esbocé una descripción de la conciencia de Maquiavelo, de su voluntad de realismo en contradicción con su situación "desrealizante" (haber encontrado esta palabra fue la solución: dando la impresión de que había allí algo para comprender que yo no llegaba a expresar de manera exhaustiva, clara, conceptual, pero diciendo al mismo tiempo o haciendo sentir al mismo tiempo que había, sin embargo, algo para sentir y comprender, haciendo sentir una presencia, o, si prefieres, una presencia que no llegaba a captarse…) y luego, volviendo a pensar en esta formulación, me asombró de manera extraña e irónica el hecho de que, en la forma de la supuesta conciencia de Maquiavelo, yo había hablado de mí: voluntad de realismo (voluntad de ser alguien real, de tener que habérmelas con la vida real) y situación "desrealizante" (exactamente mi delirio presente…). Tal vez fue por eso que, cuando celebré con palabras el misterio de la conciencia de Maquiavelo, algo así como el silencio de las revelaciones religiosas se había apoderado de mis auditores.

Tanto el curso de la filosofía de la historia es del orden de lo que Althusser más tarde llamará la "pura teoría, suponiendo que ella exista",[14] cuanto el de 1962, sobre Maquiavelo, se inscribe en primer lugar en una gran ruptura subjetiva: su encuentro con Franca Madonia, que también es el descubrimiento de Italia y, más ampliamente, el acto de nacimiento de la reflexión de Althusser sobre el "comienzo a partir de nada". El 11 de enero, pide a Franca que le envíe una edición italiana de las obras de Maquiavelo, para preparar un curso que quiere dar sobre él, y su carta termina así: "Pienso en

14 *Machiavel et nous*, *op. cit.*, p. 62.

Maquiavelo con un sentimiento cercano a la magia: como si en él pudiese encontrar una ayuda propicia, excepcional, para leer y hablar".[15] La primera clase parece desarrollarse el 18 de enero, y el curso no se extenderá más que hasta mediados de febrero, porque Althusser estuvo internado desde el 19 de febrero hasta el 13 de mayo de 1962. El conjunto del curso, vivido como un verdadero estado alucinatorio, se desarrolla en un estado de tensión extrema, como lo muestra en particular una carta del 23 de enero:

> Unas palabras, Franca, Franca, martes 18 horas para decirte un pensamiento que tuve, sobre el que reflexiono desde ayer, considerando lo más objetivamente que puedo este extraño estado en el que estoy. Este pensamiento: o bien me estoy volviendo completamente loco (¡!) o bien ocurren (en mí) cosas totalmente nuevas que desembocarán en alguna parte en algo inédito (estilo de comportamiento, manera de ser, etc.). ¡Pero no sé en absoluto en qué va a desembocar! Nada en absoluto. Por ahora sigo con trabajo *forzado*. Insensible, siempre insensible (¿dónde está reprimida esa bendita sensibilidad?). Escribo, escritura forzada, sobre Maquiavelo, cosas forzadas, para decirlas en un discurso que tendrá todas las apariencias de la libertad. ¿Por qué hablo de la razón de Maquiavelo? Porque cuando decidí hablar del tema tuve la sensación de algo que estaba a mi alcance, de algo que me "hablaba", donde encontraba recuerdos, el verano, Forli, citada a menudo […] y luego esta soltura que he encontrado en Gramsci… En una palabra, estaba embarcado. También ahí *fuerzo* las cosas para encontrar en ellas un interés teórico (además de histórico y político) con mayor o menor felicidad.[16]

Los archivos depositados en el IMEC contienen también notas de un auditor no identificado del curso sobre Maquiavelo. El interés considerable del escrito dactilografiado de Althusser –haya sido pronunciado íntegramente o no– nos llevó a publicarlo *in extenso*, fuera de algunas rectificaciones procedentes de las notas de auditor.

15 *Lettres à Franca*, *op. cit.*, p. 151.
16 *Ibid.*, p. 161.

El curso de 1965-1966 sobre la filosofía política en los siglos XVII y XVIII es una de las versiones de un curso recurrente, regularmente modificado, sobre las teorías del contrato, esencialmente dedicado a Hobbes, Locke y Rousseau. Si el interés de Althusser por Rousseau y por Hobbes es bastante antiguo,[17] su conocimiento sobre Locke parece un poco más reciente.[18] En este curso encontramos algunos elementos del curso sobre la filosofía de la historia, en particular a propósito del segundo *Discurso* de Rousseau, cuyo *Contrato social* es interpretado de manera mucho menos negativa que en 1956. Los archivos de Althusser no contienen ningún manuscrito o escrito dactilografiado completo de este curso, cuyo texto pudo ser establecido a partir de las notas de auditor de André Tosel, excepto la parte sobre Locke, de la que se encontró un escrito dactilografiado. La última parte, dedicada al *Contrato social* de Rousseau, fue establecida a la vez a partir de las notas de auditor y de un escrito dactilografiado bastante similar al artículo publicado en los *Cahiers pour l'analyse* en 1966.

El curso sobre Hobbes de 1971 –una nueva versión de los análisis contenidos en el curso de 1965– fue editado a partir de las notas de auditor de Marc-Vincent Howlett. Más allá de las semejanzas evidentes con el curso anterior, podemos ver aquí modificaciones bastante importantes que probablemente se deban a una lectura más profunda de *Leviatán* (los otros cursos están esencialmente dedicados a *De cive*).

***

Preocupados por proponer al lector un texto "legible" y no un documento de archivo, no hemos conservado las numerosas abreviaturas utilizadas en el estado en que se encontraban: en la mayoría de los casos hemos completado las palabras, señalando el procedimiento

17 Cf. el proyecto de tesis sobre Rousseau a partir de 1949. El fondo Althusser del IMEC posee hoy las notas de Alexandre Matheron, sobre un curso dedicado a Rousseau, probablemente en 1954 o 1955. La carta a Claire citada antes evoca un curso sobre Hobbes.

18 "Lu d'un trait l'*Essai sur le pouvoir civil* de Locke", Carta a Claire del 3 de enero.

sólo donde existía la posibilidad de una duda. Por el contrario, evitando cualquier reconstrucción artificial de un texto continuo o de "verdaderas frases", hemos tratado de producir conjuntos que, visualmente, fueran lo más similares posible a los documentos originales, al menos cuando el texto se estableció a partir de manuscritos o de escritos dactilografiados de Althusser, respetando casi sistemáticamente su puntuación (rectificada más frecuentemente cuando se trataba de notas de auditor).

Las intervenciones del editor en el texto están señaladas por corchetes: [ ]. Dado que Althusser a veces también utilizaba corchetes, éstos están señalados mediante ángulos: <>.

Las notas numeradas a pie de página son notas de edición.

Las notas introducidas con letras son la transcripción de las anotaciones escritas por Althusser en el margen de sus manuscritos o escritos dactilografiados.

***

Quiero agradecer a François Boddaert, heredero de Louis Althusser, y a Olivier Corpet, director del IMEC, por el apoyo que han brindado a esta edición. Gracias también a Alexandre Matheron, André Tosel, Marc-Vincent Howlett y Étienne Balibar, que la hicieron posible. Mi vivo reconocimiento a las numerosas personas que la enriquecieron con su saber y sus consejos.

Los problemas de la filosofía de la historia
(1955-1956)

La historia se nos presenta de diferentes formas:

1)Una forma no reflexionada: la acción efectiva de los hombres; ya sea que ellos la padezcan, ya sea que pretendan dirigir su curso. Práctica ciega, que puede describirse; y reforzada con recopilaciones de recetas (cf. *El príncipe*).

2) La reflexión teórica sobre esto. Tiene a su vez varios aspectos:

a) Puede ser inconsciente: los mitos.

b) La filosofía de la Historia, en la que la Historia se toma de manera consciente como objeto de la reflexión filosófica.

3) La forma científica: en ella, los conceptos ya han encontrado cierta concordancia con la práctica ciega, fondo de la historia real; es la forma moderna.

A partir de aquí, cambia la relación historia-filosofía. Cf. hoy: la historia es ciencia antes de ser objeto de reflexión para la filosofía. Tiene sus problemas y sus conceptos específicos. La filosofía toma ahora como objeto la historia como objeto de Ciencia.

- Cf. Dilthey: crítica del conocimiento histórico, como Kant hizo una crítica del conocimiento teórico.

- Cf. también la reflexión existencialista de la historia: saca a la luz el concepto de historicidad, pero dejando intacta la historia como ciencia.

Pero para comprender lo que *fue* la filosofía de la historia, hay que cambiar nuestras perspectivas: aquí, una filosofía que toma por objeto de reflexión no un objeto ya constituido, sino un objeto que ella constituye. A través de este regreso, asistimos a la génesis del concepto de historia, del contenido mismo de este objeto: el objeto

de la historia es a su vez un objeto histórico, es decir, englobado en una conciencia histórica del objeto.

Para ilustrar esto, cf. la historia de la palabra "historia".

→ Platón: *Fedón*, 96a: "esta sabiduría que se llama περί φύσεως ἱστορία": investigación sobre la naturaleza. Aquí, ambigüedad:
- búsqueda de hechos, presentados de manera genética;
- búsqueda de las causas.
ambos están identificados.

→ Aristóteles: "Historia de los animales": recopilación de hechos, de documentos. Este sentido de la palabra dominará de ahora en más hasta el siglo XVIII.

→ Bacon: sus obras son "historias" de todo tipo de cosas. Bacon relaciona la historia con la memoria, oponiéndola así a la filosofía y a las ciencias, es decir, a la razón. La historia es el fundamento de la filosofía y de las ciencias, que no son otra cosa que la reflexión teórica sobre estas recopilaciones transmitidas por la memoria. Concepción empirista y puramente pasiva: la búsqueda es unidad con lo encontrado. Concepción que nutre toda una tradición hasta en

→ D'Alambert: todos nuestros conocimientos se basan en la memoria, "colección maquinal y puramente pasiva de todos estos conocimientos".[1] La memoria es la primera de las facultades, la segunda es la imaginación (→ Bellas Artes), la tercera la Razón (→ la filosofía). Pero, ampliación de la historia:

- Historia divina (recopilación de hechos revelados).
- Historia humana.
- Historia de la Naturaleza.

1 "El sistema de los conocimientos directos no puede consistir más que en la colección puramente pasiva y como maquinal de estos mismos conocimientos, es lo que se llama memoria", en "Discurso preliminar" de la *Encyclopédie*, Vrin, 1984, p. 63.

- Esta historia se refiere a los hechos, y no a las esencias.
- Es pura acumulación pasiva. No hay búsqueda como tal.

Pero esto cambia en el siglo XVIII:

Cf. ya en Buffon: "En el hombre, la memoria emana de la potencia de reflexionar".[2] Es entonces en el corazón mismo de la memoria donde se produce el cambio. Y Buffon desarrolla una crítica de la pasividad de la memoria, y distingue así al hombre de los animales. Sólo los hombres introducen una dimensión temporal: los animales no tienen ninguna noción del pasado o del futuro, se encierran en sus sensaciones.

A partir de aquí, el momento de la reflexión va a aparecer como constitutivo de la historia, que es confrontación:

"La palabra *historia* reúne en nuestra lengua tanto el aspecto objetivo como el subjetivo, y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como las *res gestae* mismas: ella es *das Geschehen* (el hecho de suceder) no menos que *das Geschichte-erzählung*" (la narración histórica) (Hegel).[3]

De aquí, nuevos problemas:

- Problema epistemológico: confrontación historia escrita e historia real.
- Problema filosófico: sobre la naturaleza del objeto de la historia.
- ¿Qué constituye la especificidad de la historia como tal?
- ¿Y cuál es la naturaleza de esta reflexión que constituye la memoria? ¿Dónde buscar esta reflexión constitutiva de la historia?

Aquí, muchas direcciones:

1) Hegel: la historia como objeto: definido específicamente por la *Erinnerung* [memoria]. Y otra definición junto a ésta: la naturaleza y los animales no tienen historia, pero ciertos pueblos tampoco: los hindúes, porque no tienen *Estado.*

2 "En nosotros, la memoria emana de la potencia de reflexionar; pues el recuerdo que tenemos de las cosas pasadas no sólo supone la duración de los sacudimientos de nuestro sentido interior material, es decir, la renovación de nuestras sensaciones anteriores, sino también las comparaciones que nuestra alma ha hecho de estas sensaciones, es decir, las ideas que se ha formado con ellas", Buffon, *Discours sur la nature des animaux*, edición original de la Imprenta Real, t. IV, p. 56.

3 Hegel, *La raison dans l'histoire,* 10/18, p. 193.

2) Marx: el proceso material del desarrollo de las sociedades → no hay otra historia más que la de la lucha de clases.

3) Raymond Aron: esta reflexión consiste en la proyección de los proyectos actuales en el pasado.

4) Heidegger: la historicidad misma del presente.

Estas cuatro tentativas muestran una alternativa: la esencia del hombre debe buscarse:

- ¿en la historia misma, como estructura propia de la historia?
- ¿antes de la historia, en la *Geschichtlichkeit* [relato de la historia]?

1) *Geschichte* [historia]
2) *Geschichte-erzählung* [narración histórica]
3) *Geschichtlichkeit* [relato de la historia]

I[1]
Las cuatro corrientes fundamentales en el siglo XVII

Cassirer:[2] el siglo XVIII, lejos de carecer de sentido histórico, ha conquistado la historia para la conciencia humana. ¿Cómo ocurrió esto?

1) El racionalismo cartesiano.
2) Las polémicas religiosas.
3) El pesimismo práctico.
4) Las polémicas políticas, jurídicas y económicas.

A. EL RACIONALISMO CARTESIANO

¿Paradoja? Cf. Malebranche: la historia = la recopilación de las locuras de los hombres.

→ Descartes: ¿por qué este desprecio? La duda cartesiana recusa todos los hechos, incluso el hecho de mi pasado; en lugar de esto, acceso al mundo de las esencias. La razón presente en todos los hom-

1 En las notas de auditores los capítulos no están numerados. En cambio, en su escrito dactilografiado Althusser numera los capítulos sobre Condorcet, Helvetius y Hegel, los únicos que se han conservado.

2 "La idea tan común de que el siglo XVIII es un siglo típicamente 'antihistórico' es en sí misma una idea sin ningún fundamento histórico", Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières,* trad. francesa de Pierre Quillet, reed. Agora, p. 263 [trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972].

bres. "No habiendo más que una verdad de cada cosa, cualquiera que la encuentra sabe de ella tanto como se pueda saber."[3]

Por lo tanto, la verdad no tiene pasado: lo innato. Sin embargo, ¿no hay una idea del progreso de la verdad? (cf. necesidad de la colaboración de los otros hombres). Pero esto no puede crear nada nuevo: sólo desarrollar los principios. El tiempo que está en juego aquí, entonces, no es más que el tiempo psicológico de la deducción.

Por defecto, ¿una historia de nuestros errores? El pasado también es objeto de psicología y no de historia. Es remitido a los prejuicios de nuestra infancia. Y del mismo modo, la crítica de este pasado depende también de la psicología: la psicología de la atención.

Por lo tanto:

- la materia de la historia se recusa en la duda;
- la reflexión se remite a una psicología, e incluso a una teología.

En el cartesianismo, la teología es el refugio de la historia.

→ Malebranche: en él encontramos conceptos que tienen cierta fecundidad histórica. La historia de la humanidad es la historia del error de Adán. Pero, teleología: a través de esta historia, se prepara a Cristo. La historia de los hombres es también la historia de Dios: la historia de sus planes y de su acción. Y Malebranche desarrolla un "utilitarismo" divino.

Esta estructura teleológica hace aparecer una descripción ideal de la teleología de la acción de Dios. Una lógica de la acción.

Pero la historia se encuentra en otro nivel en el racionalismo cartesiano, en la confrontación de esta teleología con los hombres: cf. las teorías de la predestinación.

→ Leibniz: teoría de la mónada: la individualidad de su desarrollo. Por cierto, es la unidad la que da cuenta de las determinaciones. Pero también, infinidad de la mónada. Pero es claro que hay un desarrollo de la mónada según una necesidad intrínseca.

3 *Discours de la méthode,* segunda parte, en Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, t. 1, p. 590.

- Podemos remitirnos a la noción misma: así hace Dios, quien deduce a César de la noción de César.

- El hombre, por su parte, está reducido a considerar la ley de la productividad de la mónada.

Equívoco que encontramos en la teoría de la libertad y de la predestinación.

- La noción de la mónada contiene la infinidad de sus modificaciones → ¿ruina de la Libertad?

- Pero la noción de un individuo no tiene el mismo tipo de necesidad que la noción de una esfera. Cf. distinción leibniziana entre verdades necesarias y verdades contingentes. Éstas no son necesarias más que a partir de hipótesis, y no porque otra cosa fuera contradictoria (≠ la esfera).

Para resumir, necesidad estricta de los asuntos humanos solamente para el hombre –contingencia para Dios; pero para todo hombre, necesidad de lo que hace–. A lo que llegamos es a la libertad de Dios.

De esta contingencia del mundo con respecto a Dios, Leibniz hace el "elemento" (en el sentido hegeliano) de la historia: la historia como desarrollo de la libertad de Dios (anuncio de Hegel).

La confrontación entre la realidad de la historia y los conceptos del filósofo → da a la historia conceptos relativamente fecundos, paradójicamente:

1) Ley del desarrollo del individuo.

2) Concepto de una lógica de la acción.

3) Esbozo de una solución teórica de la antinomia de la libertad humana y de la necesidad histórica.

B. EL PESIMISMO PRÁCTICO

Se opone al optimismo cartesiano.

Pascal. El origen de esta corriente: la descomposición del mundo feudal. Profunda conmoción en todos los planos que hace crisis en

el siglo XVI: cf. ecos en Montaigne ("el mundo vacilante") y en Pascal ("¿dónde tomaremos un fuerte en la moral?").[4]

- Reforma de la concepción de la religión: depurada, separada de la Naturaleza.

- Y del otro lado de la Naturaleza, hay condena radical: "todo lo que tenemos de naturaleza es carne" (Calvino),[5] incluso la razón. A la noche de la gracia responde la noche de la naturaleza.

Esta escisión radical entre naturaleza y verdad religiosa ha contribuido de hecho al estudio profano de este mundo, estudio que se desprende de los conceptos teológicos.

Cf. Pensamiento 426 de Pascal[6] sobre el hombre: "estando perdida la verdadera naturaleza, todo se vuelve naturaleza", y lo mismo para el bien.

A partir de aquí (tal vez las Ciencias de la Naturaleza en parte, pero sobre todo) una descripción crítica y pesimista de la historia humana. El providencialismo de la Naturaleza según Aristóteles queda arruinado.

Corriente de pensamiento: Maquiavelo, La Rochefoucauld, Pascal, etc. ¿Sus temas?

1) Maldad humana.

2) Pues interés y pasiones son fuentes de la acción humana.

3) En estas condiciones, hay que explicar la ilusión del bien.

→ necesidad de una crítica de los falsos valores. Cf. La Rochefoucauld al mostrar el interés en el bien.

→ Pascal. La costumbre hace toda la equidad: ya no hay leyes naturales. El fondo de la justicia = la fuerza ayudada por la imaginación. Tanto nos las habemos con una mistificación, que si se la denuncia el pueblo se rebela. El fondo del poder político es la usurpación: pero "tiene que ser considerada como auténtica, eterna, y esconder su comienzo si es que no queremos que pronto llegue a su fin".[7]

4 De hecho: "¿Pero dónde encontraremos este punto en la moral?"

5 *L'institution de la religion chrétienne*, Libro II, 3, 1 [trad. esp.: *Institución de la religión cristiana*, Madrid, Visor, 2003].

6 En la edición Brunschvicg.

7 *Ibid*., pensamiento 294.

Por lo tanto, hay aquí una teoría del origen del poder político, y una teoría de la ideología y de su papel (conservador).

Pero esto sólo sirve a Pascal para justificar el orden establecido: pues los males mayores son las guerras civiles. Entonces, la crítica histórica tiene una meta, no revolucionaria, sino conservadora: hay que tener un pensamiento oculto. Respetar las ilusiones del pueblo como necesarias. Comprender el mecanismo de la ideología y de la costumbre, no para arruinarlo, sino para garantizar su conservación.

En Pascal esta profunda concepción crítica encuentra una salida positiva en otro ámbito: la historia de las Ciencias. Pascal distingue dos tipos de verdades:

1) Las que dependen de la memoria. Nada puede añadírseles. Aquí su verdad está completa. La autoridad es principio.

2) Las "verdades de razón": siempre es posible añadir, con tiempo y trabajo. Nuestra visión es más amplia que la de los antiguos. Cf. la frase sobre la continuación de los hombres como un solo hombre.[8]

El progreso se vuelve posible por la naturaleza específica del hombre. El animal sólo tiene instinto, siempre es igual a sí mismo. Por el contrario, el hombre que tiene razón, sólo es producido para la infinidad. El animal no puede adquirir ni conservar conocimientos personales. Pero el hombre los conserva y puede aumentarlos fácilmente. La *conservación*, entonces, es aquí lo esencial, es específica del hombre. Cada conocimiento es como un grado para alcanzar el siguiente.

Ilustración de esta teoría: la necesidad del error. Las teorías de los antiguos no deben juzgarse en función de nuestros conocimientos actuales, sino de los medios con los que contaban en ese entonces. Así, para la Vía láctea, los antiguos no tenían más que sus ojos, nosotros tenemos lentes para poder acercarnos a ella. Teoría histórica del error. Juzgar, en historia, es comparar la verdad de una época en función de las condiciones de esta época. Este nuevo criterio permite evitar dos escollos:

8 "De manera que la continuación de los hombres, durante el curso de tantos siglos, debe considerarse como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente" (*Préface pour le traité du vide*, en Pascal, *Oeuvres complètes,* Gallimard, "Bibliothèque de La Pléiade", p. 534).

- una ilusión retrospectiva de la historia;
- el puro relativismo histórico: la historia sin criterio de juicio.

Esta teoría del juicio histórico contiene una concepción dialéctica del error: éste sólo es tal si es tomado por la verdad. Pues el error no es sino retrospectiva, no es más que una verdad superada: esto permite comprenderlo como verdad y como error. "Sin contradecirlos, podemos asegurar lo contrario de lo que ellos decían", dice Pascal de los antiguos.[9]

La profundidad de la visión de Pascal no tuvo posteridad. Sin embargo, recordar en él la diferencia entre su concepción de la historia científica y su concepción de la historia política. Pues solamente la primera se refiere a las condiciones de la época. Sólo Hegel retomó esta concepción generalizándola.

c. las polémicas religiosas

Muy presentes en el siglo XVII. Necesidad de recurrir a argumentos históricos en el ámbito religioso mismo, a pesar de que parecía cerrado a este tipo de argumentos. Se critica en nombre de una religión pura, situada a su vez en el pasado → teoría de la decadencia del catolicismo. Paradoja del protestantismo y del jansenismo, que recurren a la Biblia y a San Agustín respectivamente como a textos que contienen la palabra de Dios, accesible eternamente. Por lo tanto, sólo invocan la historia hablando de sus adversarios. La primera manifestación de la historia se presenta entonces como ligada a su negación subjetiva.

Y segunda paradoja: en esta época, la consideración *real* de la historia no es asunto de estos utopistas (jansenistas que remontan hasta San Agustín) sino de "conservadores": Bossuet, por ejemplo (y más tarde Montesquieu).

En efecto, los católicos deben ubicarse en el terreno de sus adversarios, pero de una manera positiva y no negativa → justificar la "Tradición" como constitutiva de toda verdad religiosa.

9 Pascal, *Préface pour le traité du vide, op. cit.,* p. 535.

En particular Richard Simon: *Histoire critique du vieux Testament* (1678). Para entender la Biblia, no alcanza con leerla –conocer la historia real del pueblo judío, la historia de los manuscritos, etc.–. El propósito de Richard Simon, entonces, es "justificador": sin este estudio "no es posible garantizar nada seguro en la religión". La Biblia es ininteligible fuera de la historia de la Iglesia.

Pero, ¿hay peligro para las verdaderas religiosas? Están sometidas a la historia profana.

→ contradicción → Richard Simon fue condenado.[10]

→ dos direcciones:

- Referir las verdades religiosas a la historia profana.
- Ver en la historia profana el fenómeno de las verdades religiosas. Esta última es la que toma Bossuet.

→ Bossuet: no es el absolutismo religioso el que triunfa, sino el catolicismo amenazado. Cf. Paul Hazard.[11]

- *Cartas para la educación del Delfín*.
- *Discurso sobre la historia universal*.

De hecho, el *Discurso* tiene tres partes:

1) La cronología.
2) "La continuación de la religión".
3) "La revolución de los Imperios".

Es la misma historia retomada tres veces.

1) La *cronología*: la continuación de los tiempos, un marco temporal. Al menos así se evita el anacronismo. Y segunda ventaja: se distinguen "épocas".

2) La paradoja de esta *continuación*: es la historia de una permanencia, de una no-historia. La religión se sostiene desde el comienzo: esta perennidad es el signo de su eternidad. También es el signo de la Verdad religiosa como verdad intemporal.

10 Fue incluido en el Index y expulsado del Oratorio.

11 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, reedición Fayard, 1978 [trad. esp.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988].

3) *La historia de los hombres*, contrapunto de la historia de la religión, y al mismo tiempo su fenómeno.

- Cómo los imperios se suceden = cómo mueren.
- Pero esta "negatividad" es una sucesión efectiva, al servicio de la historia "permanente" de la religión, cuyo fenómeno es ella misma. Promueve su triunfo.

Por aquí, la historia humana recibe un carácter positivo: fenómeno de la historia religiosa, es, al mismo tiempo, su medio. Dios utilizó la historia humana: ésta tiene entonces una necesidad y una finalidad inmanente.

De ahí la justificación de una inteligencia histórica por parte de Bossuet, cuya vanidad había mostrado: "Nunca ha ocurrido un gran cambio que no haya tenido sus causas en los siglos precedentes. Y, como en todos los asuntos, hay algo que prepara, algo que determina que se los emprenda, y algo que hace que tengan éxito, la verdadera ciencia de la historia está en observar en cada época estas disposiciones secretas que han preparado los grandes cambios, y las coyunturas importantes que han hecho que ocurran".[12]

- *Ejemplo*: la caída de Roma. Sus causas se encuentran en un desequilibrio social: por un lado, los grandes, ambiciosos, y los miserables que no tienen nada que perder; por el otro, el estado medio (las clases medias) como elemento de estabilidad de las ciudades.

Pero entonces, ¿cómo conciliar

- necesidad inmanente
- finalidad religiosa?

Pues para Bossuet, el único sujeto de la historia es Dios. Entonces, la necesidad es secundaria; las causas son los instrumentos de Dios.

De esta manera aparecen en Bossuet dos nuevos conceptos de la filosofía de la historia:

a) La astucia de la razón.

b) La *Verstellung* (perversión de la acción).

(b. es la consecuencia humana de a)

La necesidad es ciega y supera el entendimiento humano: "No hay potencia humana que no sirva a pesar de sí misma para otros fines que no sean los suyos". La acción es trascendente a la conciencia de los hom-

12 *Discours sur l'histoire universelle*, III, 2.

bres que actúan. Éstos "hacen o bien más o bien menos de lo que piensan, y sus consejos nunca dejaron de tener efectos imprevistos".[13]

Este concepto es retomado por Voltaire: "Todo acontecimiento lleva a tal otro que no se esperaba". Este tema es retomado por Hegel, por los marxistas.

Pero en Bossuet ambos conceptos remiten a Dios, a los secretos de Dios. De ahí el problema: ¿cómo un hombre puede comprender la necesidad de la historia, es decir, entrar en el secreto de Dios? Respuesta de Bossuet: es un secreto, en efecto, pero que Dios ha revelado, en particular en el *Apocalipsis* de San Juan. Todo se encuentra aquí, incluso la prosperidad de los reyes católicos y de Luis XIV. Entonces, la esencia de la historia es ser profética.

Contra los protestantes, en un principio Bossuet está obligado a ubicarse en el terreno histórico. Pero la inteligencia de la doble historia religiosa y profana remite a la Biblia misma, donde esta historia está contenida. Bossuet recurre entonces a la misma fuente que sus adversarios. Tanto ellos como él consideran la Biblia como la recopilación de una verdad no histórica en nombre de la cual se juzga la historia. Un hombre ha tomado conciencia de este círculo de Bossuet, es

→ Bayle: pues la Biblia sólo es garantía por la autoridad de la Iglesia. La historia de la Iglesia no es entonces el fenómeno de la verdad de la Biblia, sino su fundamento. Revolución copernicana: la verdad que juzga a la historia depende ella misma de la historia.
→ toda filosofía de la historia que no da cuenta del origen histórico de la verdad que ella impone a la historia como norma cae en un círculo –esta idea es iniciada por Bayle–.

Recordar que en Bossuet:
- Se afirma una necesidad de la historia.
- Se plantea una trascendencia de la historia.

- Una división de la historia en dos partes:
  - histórica;
  - no histórica.

13 *Ibid.*, III, 7.

Los conceptos que explican la trascendencia de la historia:
- astucia de la razón;
- *Verstellung* [artificio].

D. LAS POLÉMICAS POLÍTICAS, JURÍDICAS Y ECONÓMICAS

El gran acontecimiento del siglo XVII: el advenimiento del absolutismo → decadencia de la nobleza, ascenso del Tercer Estado. Todo el debate teórico se centra en la justificación o la condena del absolutismo.

- *Los adversarios del absolutismo*: únicamente los feudales. La Bruyère, Fénelon, Saint-Simon, Boulainvilliers, Vauban y, más tarde, Montesquieu. Se trata de un "partido" feudal, y no del partido de la feudalidad entera (pues el absolutismo es a su vez una forma política de la feudalidad).

- La libertad reclamada aquí es, pues, la vieja libertad feudal: nostalgia. Estos liberales denuncian entonces el absolutismo y las miserias que engendra. Pero sin ver en estas miserias las consecuencias del régimen feudal mismo. Primera ilusión.

- De ahí, la segunda ilusión: el aspecto popular de esta crítica: el absolutismo como traición de los intereses populares.

- *Los partidarios del absolutismo*: la escuela de los juristas y teóricos como Maquiavelo, Hobbes, Pascal, Grocio, Pufendorf. Argumento: el recurso a la historia. Pero la historia tiene aquí dos formas:
- la historia "hipotética";
- la historia real.

1. LA HISTORIA HIPOTÉTICA

Se deduce, se hace una génesis conceptual, lógica, de las instituciones que hay que condenar o probar. "Deducir" la sociedad, que ya no va de suyo.

→ { Un estado de naturaleza / Sus contradicciones / Un contrato para resolverlas } : esquema común

Los adversarios no se distinguen más que por el contenido que dan al contrato.

Tres formas:

1) Un contrato de sumisión: entre el pueblo y el príncipe, éste se compromete a respetar las "leyes fundamentales".

Es el contrato feudal liberal.

2) Un contrato entre el pueblo y el príncipe, dando a este último el poder absoluto: Hobbes, Grocio, Pufendorf, Locke.[14] Los absolutistas. Pero con diferencias: ¿con o sin derecho de insurrección?

- Hobbes y Grocio: no;
- Burlamaqui, Locke: sí.

3) <Un contrato sin príncipe: Rousseau. Completamente nuevo>.[15]

Entonces, una génesis ideal de la historia.

Interés:

a) Pone de relieve el problema del origen histórico del poder político. Hobbes: el motor del pasaje al contrato, el motor de la historia, son las contradicciones del estado de naturaleza que deben resolverse. Finalmente, la contradicción como motor de la historia.

b) El problema del estado de naturaleza: el estado de antes de la historia: el problema del origen. Problema capital de esta época. Este estado de naturaleza es paradójico:

- Porque describe (cf. la guerra de todos contra todos), ya no es pasado, sino muy actual. Ya sea una descripción positiva ideal, ya sea una reivindicación ideal. Contenido, pues: la estructura *presente* de la sociedad, o las aspiraciones *presentes*.
- Por su forma, en cambio, es originario.

El presente se da como su propio pasado. ¿Por qué? Aparece aquí la idea de que la historia se refiere al presente. Tiene entonces un

14 Señalemos aquí que, en cursos posteriores, Althusser renunció en parte a esta interpretación.

15 Este tercer punto está entre corchetes en el manuscrito.

papel funcional en los conceptos presentes. Idea que se expresa precisamente en esta paradoja de un presente que se da como pasado. Pero el pasado histórico es aquí un pasado lógico, es decir, la moneda, el fenómeno de la lógica del presente. Entonces, negación del pasado como tal. Contradicción que no se resuelve más que sustituyendo esta lógica de la historia por la historia de esta lógica. Problema capital para la filosofía de la historia.

2. LA HISTORIA REAL

Aquí, el problema de las razas. Oposición entre dos teorías:

los germanistas	Boulainvilliers
los romanistas	El abad Dubos

Boulainvilliers: ¿cuál es el origen de las leyes feudales? Boulainvilliers está en contra del absolutismo. La conquista de la Galia por los francos (los germanos) es el origen de la feudalidad. Los vencedores redujeron a los vencidos a la esclavitud.

División de la sociedad en dos clases, en dos razas. Los descendientes de los francos: la nobleza. Poseen todos los derechos, el príncipe es un igual.

Pero esto fue alterado de dos maneras:

- Por la liberación de los siervos. El colmo de su promoción social: su ennoblecimiento por parte del rey.
- Por el apoyo que los reyes brindan a la plebe.

Escándalo. Boulainvilliers solicita el regreso al antiguo orden feudal → pide la convocación de los estados generales.

El abad Dubos:[16] teoría romanista. Los francos no llegaron a la Galia como vencedores, sino como invitados: son los herederos de los emperadores romanos.

16 El abad Dubos es autor, en particular, de una *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, 1734. Esta obra puede descargarse en la siguiente dirección: <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination =Gallica&O=NUMM-88224>.

Pero el mal llegó en el siglo x: los oficios reales se convirtieron en cargos feudales hereditarios → aparición de la nobleza. El absolutismo actual vuelve con razón, entonces, al origen histórico y a la sana tradición de la monarquía.

Estas teorías tuvieron fortuna en el siglo xviii, pero retomadas en provecho del Tercer Estado. Cf. Mably o Diderot. Cf. incluso más tarde Augustin Thierry: lucha de clases como lucha de razas.

Polémica interesante:

1) Una descripción de clases distintas y de su lucha, en la forma de dos pueblos diferentes. Referida a una conquista. Por lo tanto, idea de lucha de grupos sociales como [fundamento] de la historia.

2) Pero el recurso al pasado, al origen, para justificar o condenar: como para la historia "hipotética", por consiguiente. El recurso al origen desemboca así en la negación de su necesidad. De ahí, la conclusión de que estos derechos son menos históricos que morales. El pasado es así un pasado ideal y no real. Cf. en Montesquieu el pueblo "ideal" de los germanos. Estado de naturaleza realizado esta vez en un pueblo mítico.

Volvemos a encontrar los mismos aspectos que para la historia "hipotética".

II
El siglo XVIII

Grupos sociales:

- La corriente feudal liberal permanece: Montesquieu.[1]
- El Tercer Estado que asciende: la Enciclopedia.

Pero aquí no hay homogeneidad. En particular, los materialistas utilitaristas.

- Los opositores: Mably, Rousseau.

A. MONTESQUIEU

Carácter muy positivo de su propósito:

- Abandono de toda teoría de la historia como teodicea.
- Abandono de toda historia hipotética, del estado de naturaleza: los hombres tales como son (Rousseau lo critica por haber establecido el hecho, no el derecho).

1.

Idea de que la acción humana está sometida a una necesidad inteligible. La fatalidad ciega no es aquí sino una máscara de la ignorancia. Y tampoco son las fantasías de los hombres las que constituyen

1 Cf. Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF, 1959 (reedición col. "Quadrige", 1985) [trad. esp.: *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1974].

la historia. Montesquieu toma en serio la infinita diversidad, el lugar común de los escépticos.

Esto supone, en primer lugar, el respeto por la diversidad de las costumbres y de las leyes, de los hechos. Pero por otra parte, dar cuenta de esta diversidad.

Para esto, hace falta describir los principios, y Montesquieu se enorgullece de haberlo logrado.

"Tomar en serio" significa también: no juzgar, es decir, no extender los principios de nuestros prejuicios. Por lo tanto, preconcepto científico.

Montesquieu da entonces un nuevo sentido a la palabra ley: "relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas".[2] Sustitución de lo normativo por lo positivo.

¿Responde la obra de Montesquieu a esta intención de positividad?

2. LOS PRINCIPIOS DE MONTESQUIEU

- Hay tres tipos de gobierno.

- En todo gobierno, hay que distinguir entre su naturaleza y su principio. Diferencia *capital*: "Hay esta diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio, y es que su naturaleza es aquello que lo hace ser tal, y su principio es aquello que lo hace actuar".[3]

- La *naturaleza* del gobierno = su estructura, su anatomía. ¿Quién tiene el poder? ¿Cómo se ejerce? Las consecuencias son las modalidades de aplicación. Por ejemplo, los cuerpos intermedios en una monarquía, que son el depósito de las leyes fundamentales: los Parlamentos en particular. Pero esta anatomía no es más que formal.

- El *principio* del gobierno, es aquello que lo hace actuar, le da la vida. Cf. los tres principios (virtud, honor, temor) que se desprenden del examen de la naturaleza.

3. ¿QUÉ SON ESTOS PRINCIPIOS?

a) Aparece como principio de vida, de acción.

2 *De l'esprit des lois*, I, 1.
3 *Ibid,* III, 1.

b) Pero, sobre todo, como principio interno unificador (cf. Hegel: la Idea en las formas políticas. Y Hegel elogia a Montesquieu).[4] En efecto, una sociedad no es un agregado, sino una totalidad orgánica. El principio del gobierno republicano explica todos sus detalles: leyes sobre la educación, modo de percepción de los impuestos, sitio para las mujeres, etc. Así, toda sociedad es así una totalidad histórica.

c) El principio dirige, además, la estructura misma del gobierno. Cf. la corrupción de los gobiernos, que se explica y comienza por la corrupción de su principio. Así, preferir los honores al honor.

"Una vez que los principios del gobierno se corrompen, las mejores leyes se vuelven malas, y se ponen en contra del Estado", e inversamente, "la fuerza del principio lo arrastra todo".[5]

d) Último carácter del principio: su idealidad. Hay principios, "lo que no significa que, en cierta república, uno sea virtuoso; sino que debería serlo. Esto tampoco prueba que haya honor en cierta monarquía; ni que en un Estado despótico particular haya miedo; sino que tendría que haberlo: sin esto, el gobierno es imperfecto".[6]

La tipología positiva y científica se convierte aquí en una especie de tipología ideal. Entonces, avatares del principio, de principio de movimiento a principio ideal del que una sociedad no es más que una aproximación.

Así, según Cassirer,[7] Montesquieu es el precursor de Max Weber: los tipos ideales de sociedad.

4 Cf. por ejemplo, Hegel, *La raison dans l'histoire, op. cit.*, p. 36: "Para que las reflexiones sean verdaderas e interesantes, hay que tener una intuición de las situaciones sólidamente apuntalada, una intuición libre y amplia, como también un sentido profundo de la Idea tal como se presenta en la historia. *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, obra sólida y profunda a la vez, es un ejemplo de ello". Cf. también, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, p. 21.

5 Montesquieu, *op. cit.*, VIII, 11.

6 *Ibid.*, III, 11.

7 "Puede decirse que Montesquieu es el primer pensador que concibió y expresó de una manera clara y precisa la noción de "tipo ideal" histórico. Sobre el plano político, *El Espíritu de las leyes* es una teoría de los "tipos" (Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières, op. cit.*, p. 278).

4.

Pero no es el único aspecto de Montesquieu. Cf. las determinaciones materiales que hace intervenir: en particular el determinismo del clima, "el primero de todos los imperios", dice.[8]

¿Qué es el clima para Montesquieu?

Una fisiología del clima.[9] El frío aprieta las extremidades de las fibras y, al contraerlas, aumenta la fuerza. El calor dilata y debilita (entonces, hay que desollar a un moscovita para darle sentimientos. Pero todo lo contrario en el caso de un italiano).

- El hombre de los países fríos: fuerza, confianza en sí, coraje, sin deseo de venganza, franqueza, poca astucia, poca sensibilidad.

- El hombre de los países cálidos: lo contrario.

- Pero hay puntos paradójicos. ¿De dónde provienen las crueldades de los pueblos del Mediodía que, sin embargo, son temerosos? Es su imaginación.

¿Para qué sirve esta teoría del clima? Para relacionar los tipos puros de gobierno con la realidad efectiva de la historia. A la tipología ideal se añade una teoría de las determinaciones concretas: pasar de lo posible a lo real, explicar el *hic et nunc*. En este caso, el clima.

El clima permite discriminar los gobiernos. Así, el despotismo es un gobierno necesario en los países cálidos (hombres débiles y temerosos): "La servidumbre comienza con el sueño". La esclavitud, en contra de la naturaleza, se funda a veces en una razón natural. Hay que limitar entonces la servidumbre natural "a ciertos países de la tierra".[10] Por lo tanto, eliminarla de los países de Europa. El criterio del clima, que nos da la necesidad, es pues, al mismo tiempo, un criterio de juicio. La monarquía moderada por los cuerpos intermedios es el gobierno que conviene a nuestro clima.

El clima se convierte así en el juicio de la historia. Entonces, para Montesquieu, el juicio de la historia está en la historia misma; pero apela a lo menos histórico: la geografía, el clima.

De esta manera, Montesquieu es interesante y decepcionante a la vez, precisamente. Cf. *Voltaire*: no es el clima lo que distingue a Eu-

8 Montesquieu, *op. cit.*, XIX, 14.
9 *Ibid.*, XIV, 2.
10 *Ibid.*, XV, 8.

ropa: son los griegos; y además Montesquieu cometió errores de hecho: ¿libertad en las montañas? ¿Pero despotismo en Asia?

Montesquieu, entonces,

- reflexiona sobre la "infinita diversidad", pero no hace una teoría escéptica. Revolución capital. Su propósito: comprender esta diversidad;
- pero la refiere a dos cosas:
  - a tipos ideales;
  - a la determinación material inmediata del clima.

Por lo tanto, a la vez regresión y progreso en relación con Pascal.

- Idea de una significación global, de una totalidad orgánica de una sociedad.

B. VOLTAIRE

- *Ensayo sobre las costumbres,* 1756.
- Tres artículos del *Diccionario filosófico:*
  - "Cadena de los acontecimientos";[11]
  - "Igualdad";
  - "Destino".
- El Diálogo titulado el "ABC".

Es el fundador del método histórico.

Criterio de distinción de los acontecimientos históricos: en primer lugar separar la historia de la fábula.

- *Criterio positivo*: los acontecimientos atestiguados por los registros públicos y el acuerdo de los autores contemporáneos.
- Pero, *otro criterio:* lo que no está en la naturaleza nunca es verdadero.

Entonces, hay una contradicción posible entre el primer criterio y el segundo. Cf. ejemplos de Heródoto. "Es que la mayoría del género humano fue y será por mucho tiempo insensata e imbécil, y quizá

11 Más precisamente, "Cadena o generación de acontecimientos".

los más insensatos de todos han sido aquellos que han querido encontrar un sentido a estas fábulas absurdas y poner razón en la locura".[12] Típico del siglo XVIII.

Pero todos los hechos auténticos no son por lo tanto históricos. No hay azar: una necesidad inmanente que antes se llamaba Destino. Pero, ¿cuál es el contenido de esta necesidad?

Aquí, la teoría de Leibniz: "todo es engranaje, polea, cuerda, resorte en esta inmensa máquina".[13] Para resumir, todo importa. Pues si todo es causa, ya no hay historia posible, pues el análisis es infinito. Además, Leibniz remitía a Dios. A Voltaire esta teoría le parece una exageración que disuelve la idea de necesidad.

De ahí, nuevo tipo de necesidad: "Todo hecho tiene [su] causa, pero no toda causa tiene su efecto que descienda hasta el final de los siglos". Para resumir, los efectos pueden extinguirse, incluso en el mundo físico: "Todo padre no tiene hijo" [*sic*].[14] Consecuencias:

1) Suprimir de la historia todos estos acontecimientos sin efectos.
2) Y ver las líneas directas y las líneas no colaterales.

Para resumir, nueva idea de la naturaleza y del objeto de la historia:

1) Crítica de la realidad de los hechos.
2) Concepción de la naturaleza histórica de los hechos.
3) Una teoría del objeto histórico y de su necesidad.

Contra Leibniz: todo no es pleno en la naturaleza.[15] Se esboza la idea: ¿qué es determinante en la historia?

Respuesta de Voltaire: es *el espíritu de los siglos,* el espíritu de las naciones. Esto no es el espíritu de las leyes, es decir, la política, como en Montesquieu. Pues Voltaire reincorpora toda la historia de la cultura (ciencias, artes, costumbres, etcétera).

12 *Essai sur les moeurs*, ediciones Pomeau, t. I, cap. 5, Introducción, p. 18.
13 *Diccionario filosófico*, artículo "Cadena o generación de los acontecimientos".
14 *Ibid*. En realidad, Voltaire escribe: "Todo tiene siempre padres, pero no todo tiene hijos", y un poco más adelante: "Por eso repito que todo ser tiene padre, pero todo ser no tiene hijos". No se trata de un lapsus, en el sentido estricto del término, cometido por Althusser, quien, en 1962, retomó esta fórmula sorprendente en "Contradicción y sobredeterminación", poniendo, es cierto, la palabra "padres" entre comillas: "cf. Voltaire: todos los hijos tienen un padre, pero todos los 'padres' no tienen hijos" (*Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 119).
15 *Ibid*.

Cuatro siglos esenciales: Pericles, Augusto, el posterior a la toma de Constantinopla, Luis XIV. Pues fueron siglos en los que las artes se perfeccionaron.

→ El Progreso del espíritu humano (= de la filosofía) es el elemento capital que hay que considerar. Pero

- Voltaire fue también el teórico de la *permanencia de la naturaleza humana.*

- ¿Hay contradicción con Voltaire como teórico del *Progreso*?

Pues Voltaire introduce un principio de diversidad: la costumbre. "El imperio de la costumbre es más vasto que el de la naturaleza." Dialéctica de la naturaleza y de la costumbre.

→ El desarrollo de la razón es una falsa historia, pues no hay nada que cambie.

La solución de la contradicción es la misma que da el siglo XVIII: el Progreso no es más que la *manifestación* de la naturaleza humana. Ésta no está dada por completo más que como principio. La historia es el fenómeno de la pérdida y del triunfo de la naturaleza humana que se vuelve para sí lo que ella es en sí (los términos hegelianos).

En última instancia, el devenir visible de la Razón sería el motor de la historia. Idea que será desarrollada por:

C. CONDORCET[16]

Tomar a Condorcet, *por ejemplo* "El *bosquejo* de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano" (1793).

Condorcet nació en 1743 –marqués de Condorcet–. Su tío era obispo en Auxerre; estudió con los jesuitas. Estaba destinado por

16 Los capítulos sobre Condorcet y Helvetius fueron editados a partir de escritos dactilografiados de Althusser, el primero de los cuales fue depositado en el IMEC por Étienne Balibar. Las notas de auditor, mucho menos desarrolladas, sólo fueron utilizadas en caso de diferencia importante con el escrito dactilografiado. En este último, el capítulo sobre Condorcet, numerado "IV bis", se titula "El racionalismo: la concepción de la filosofía de la Historia de la Ilustración (Condorcet)". Ante la ausencia de otro documento, no hemos podido reconstruir la división en capítulos original establecida por Althusser. Hemos conservado entonces la que aparece en las notas de auditor, ya que la del escrito dactilografiado de Althusser tiene demasiadas lagunas.

su familia a la carrera de las armas, pero se decidió por las ciencias: memoria "Ensayo sobre el cálculo integral", a los veintidós años (1765). Se relacionó con d'Alembert, Turgot. Trabajó en la Academia de las Ciencias y en 1776[17] llegó a ser su secretario vitalicio. En 1774, Turgot lo nombró Inspector General de la Moneda. Se interesó mucho por los problemas políticos y sociales.

1789: miembro de la Comuna de París, periodista y polemista. Fundó con Sieyès la "Sociedad de 1789", centro de nobles de espíritu liberal. *1791*: elegido miembro de la Asamblea Legislativa:

- Fue *girondino* y partidario de Danton. Elegido presidente de la Legislativa.

- Reclamó la abolición de la religión de Estado, redactó [un] informe sobre la instrucción pública. *1792*: elegido diputado por el departamento del Aisne en la Convención, votó en contra de la ejecución del rey. Violenta lucha con [los] jacobinos, apeló al pueblo en contra de la Asamblea.

8 de julio de 1793: decreto de arresto. Se refugió en casa de una amiga, Madame Vernet, donde [*¿él?*] escribió el *Bosquejo*; huyó el 25 de marzo de 1794 y se escondió en las canteras de Montrouge; fue detenido en un café y pasó la noche en un calabozo. Al día siguiente, el 28 de marzo, *lo encontraron muerto*.

Destino significativo e interesante: confrontación de las teorías de la Ilustración con la realidad de la historia. Condorcet girondino, partidario de Danton, contra la muerte del rey y contra la religión de Estado. *Contra los jacobinos*.

La bella unidad aparente de la ideología de la Ilustración quebrada por la prueba de la historia revolucionaria que, sin embargo, se inspira en ella.

***

1. ¿CÓMO SE REPRESENTA CONDORCET *LA HISTORIA* QUE ESCRIBE?

Cuatro períodos:

a) *Antes de la escritura* (antes de los documentos históricos):

17 El escrito dactilografiado, por error, indica "1785".

"Nos vemos reducidos a adivinar los grados a través de los cuales el hombre aislado [...] ha podido adquirir estos primeros perfeccionamientos".

"No podemos tener aquí otra guía más que las observaciones teóricas sobre el desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales" (p. 8).[18]

Historia teórica a partir de las facultades del hombre.

b) *Después de la escritura* tenemos hechos, pero sociedades diferentes y numerosas y diseminadas:

"Aquí, el cuadro comienza a sostenerse en gran parte en la sucesión de los hechos que la historia nos ha transmitido; pero es necesario seleccionarlos de las diferentes historias de diferentes pueblos, compararlos, combinarlos para extraer la historia hipotética de un pueblo único y formar el cuadro de sus progresos" (p. 9).

c) *Desde Grecia*:

"La historia se relaciona con nuestro tiempo [...] mediante una continuación no interrumpida de hechos y de observaciones; y el cuadro de la marcha y de los progresos del espíritu humano se ha vuelto *verdaderamente histórico*. La filosofía ya no tiene nada que adivinar [...] alcanza con reunir, ordenar los hechos" (p. 9).

d) *El futuro*:

"El último cuadro que debe dibujarse, el de nuestras esperanzas, de los progresos que están reservados para las generaciones futuras, que la constancia[19] de las leyes de la naturaleza parece garantizar [...] mostrar por qué sólo la verdad debe obtener un triunfo duradero; mediante qué lazos la naturaleza ha unido de manera indisoluble los progresos de la Ilustración y los de la libertad" (p. 9).

Vemos enseguida [una] *curiosa historia.*

Por un lado, la teoría del *comienzo de la historia*: comienza con la escritura, documentos positivos, *numerosos hechos suficientes.*

18 Althusser cita la obra de Condorcet según la siguiente edición: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. por O. H. Prior, Boivin, colección "Bibliothèque de philosophie", 1933, retomada por las ediciones Vrin en 1970.

19 Tanto en esta cita como en la que se encuentra algunos renglones más adelante, Althusser escribe "circunstancia" en lugar de "constancia".

Por otra parte, y *a pesar de esta tesis,* esta historia "verdaderamente histórica" es precedida y continuada por *otras dos historias*.

Es continuada por "*la historia del futuro*", que es la "*historia de nuestras esperanzas*" (y esta anticipación reposa en la "constancia de las leyes de la naturaleza", es decir, leyes observadas en la historia "verdaderamente histórica").

Pero sobre todo está *precedida* por una historia teórica e hipotética o teórica [*sic*] que, si bien no dispone de los mismos materiales, de los hechos –ya sea de su presencia (primer período), ya sea de un número suficiente de ellos–, con todo, es *válida* y está puesta en el mismo nivel que la otra historia y, además, se encuentra en su origen.

Ahora bien, *esta historia* es la historia de los "*primeros perfeccionamientos*" del "*hombre aislado*" y está constituida por "observaciones teóricas sobre el desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales".

Esta historia es una <teoría (génesis)>[20] *de las facultades humanas*, una metafísica.

2. IDENTIDAD DE LA HISTORIA Y DE LA METAFÍSICA

El *Bosquejo…* empieza con una teoría de la *naturaleza humana*.

"El hombre nace" con tres *facultades* fundamentales (origen de las ciencias):

a) facultad de recibir sensaciones;
b) facultad de experimentar placer-dolor;
c) la perfectibilidad.

a) "*El hombre nace con la facultad de recibir sensaciones*"

de analizarlas
componer
comparar
abstraer de esto
los elementos comunes
instituir signos

} cubre todo el campo intelectual [y científico s/orig.]

20 "Teoría (génesis)" está escrito a mano sobre el escrito dactilografiado.

b) "*Las sensaciones están acompañadas de placer y de dolor*", que el hombre tiene "la facultad" de transformar en sentimientos duraderos de los que nacen entre los hombres "relaciones de interés y de deber" (p. 2) <moral>.

c) *La perfectibilidad*: "La naturaleza no ha marcado ningún término al perfeccionamiento de las cualidades humanas [...] la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida [...]. Sin duda estos progresos <de esta perfectibilidad> podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero nunca será retrógrada" (p. 3).

Cf. Pascal "el hombre ha nacido para la infinidad".

Cf. p. 166: "Por fin vimos desarrollarse una nueva doctrina, que debía asestar el último golpe al edificio vacilante de los prejuicios: la doctrina de la perfectibilidad indefinida de la especie humana, cuyos primeros y más ilustres apóstoles fueron Turgot, Price y Priestley".

La *perfectibilidad* es la tercera facultad fundamental: permite pensar *el desarrollo de las facultades*, pero limita este desarrollo a las facultades mismas.

Lo que se desarrolla en el hombre son *sus facultades*: *la ciencia, la moral*.

- *Ejemplo: la facultad de conocimiento* (sensación)

se desarrolla en el hombre	"por la acción de las cosas exteriores"
	por la comunicación con los hombres
Sensación… *ciencia*	"por los medios artificiales que estos primeros desarrollos llevaron a los hombres a inventar".

- *Ejemplo*: la facultad de sentimiento (p. 156)

afectividad… *moral.*

"Así, el análisis de nuestros sentimientos nos hace descubrir en el desarrollo de nuestra facultad de experimentar placer y dolor *el origen de nuestras ideas morales, el fundamento de las verdades generales que, por ser resultado de estas ideas, determinan las leyes inmu-*

tables, necesarias, de lo justo y de lo injusto; en definitiva, los motivos de adecuar nuestra conducta a ellas, extraídos de la naturaleza misma de nuestra sensibilidad y de lo que, en cierto modo, podría llamarse nuestra constitución moral."

En ambos casos: conocimiento, moral, vemos producirse, pues, un desarrollo *de las facultades* del hombre: los objetos exteriores, las experiencias humanas [...] no son más que la ocasión, el choque, la excitación, que provocan *este desarrollo puramente interno de las facultades afectadas de perfectibilidad.*

Por esta razón, *la historia es la historia del desarrollo de las facultades teóricas y morales.*

Por esta razón, la historia está comprendida en la [...][21] de la naturaleza humana de la cual *ella no es más que su desarrollo*.

Condorcet lo dice de manera explícita: la historia y la metafísica tienen el mismo objeto (cf. p. 2):

"Si nos limitamos a observar, a conocer los hechos generales y las leyes constantes que presenta el desarrollo de estas facultades, en lo que hay de común entre los diversos individuos de la especie humana, esta ciencia lleva el nombre de metafísica."

"Pero si consideramos este mismo desarrollo en sus resultados, en relación a los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado, y lo seguimos de *generación en generación*, presenta entonces el cuadro de los progresos del espíritu humano. Este progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo de las facultades en los individuos, puesto que es el resultado de este desarrollo" (p. 2).

Vemos, pues, que no es por razones livianas que Condorcet aceptó que figurase, entre sus períodos de la historia, la historia anterior a los hechos: la historia "teórica", la de los primeros desarrollos de las facultades del hombre, pues esta historia es la verdad misma en la medida en que ella es *metafísica.*

([22] ¿Mecanismo? ¿Continuidad del progreso?)

21 Falta una palabra.

22 El escrito dactilografiado presenta un gran espacio en blanco entre el paréntesis y la palabra "mecanismo".

Pero existe un equívoco en cuanto a la identidad entre *metafísica* e *historia*. Si ellas tienen el mismo objeto, esto significa o bien que la *metafísica* es a su vez *histórica* o bien que *la historia es a su vez metafísica*; pero entonces, ¿qué puede significar la forma *histórica* que presenta la verdad metafísica? ¿Es esta forma pura apariencia? ¿Es pura ilusión temporal? ¿La génesis histórica no es más que una *falsa génesis*?

Con otras palabras: ¿Qué añade la *historia* a la *metafísica*? *¿Qué puede añadir la historia a las verdades metafísicas puesto que tiene el mismo contenido que ellas?*

3. FIN DE LA HISTORIA (FINALIDAD...)

Si de la historia del *primer período* (historia teórica) pasamos a la historia del último período (la del futuro), podemos ver cuál es el *producto*, el *resultado* del desarrollo de las facultades del hombre = el producto, el fin de la historia: es el reino de la *razón* en el conocimiento y en la moral.

Es decir, el reino de la *Ilustración.*

Y trae con ella *"indisolublemente unidos"* la *virtud*, la libertad, el respeto por los derechos del hombre.

Con otras palabras, vemos el reino de la libertad (de la igualdad, de la virtud)[23] a través del efecto mismo de la *Ilustración*, es decir, del conocimiento.

Cf. p. 149: "Después de muchos errores, después de haberse extraviado en teorías incompletas o vagas, por fin los publicistas lograron conocer los verdaderos derechos del hombre, lograron deducirlos de esta única verdad, que hay un ser sensible, capaz de construir razonamientos y adquirir ideas morales [...]".

Hay, pues, un fin de la historia: el término del desarrollo es el conocimiento de los principios mismos del desarrollo, es decir, el conocimiento de los principios del primer estadio.[24] La historia

23 En el escrito dactilografiado no hay cierre de paréntesis.

24 Para esta frase hemos utilizado las notas de auditor, pues son más claras que el escrito dactilografiado de Althusser: "Es decir, el término de la historia, del desarrollo y *el conocimiento (es decir, del primer estadio) de los principios mismos del desarrollo*, la historia producida por el desarrollo de las facultades del hombre tiene como término el conocimiento y la conciencia de estas facultades mismas".

humana no es, pues, más que la historia de la toma de conciencia de sí *de la naturaleza humana que está en su origen*.

La historia, paso de los principios activos e inconscientes a la conciencia de los principios. La historia es la *manifestación de la verdad, de la razón.*

Vemos entonces lo que la historia añade a la *metafísica*: la propia manifestación de la metafísica, la *conciencia de sí de la metafísica, su "devenir consciente"* (muy cerca de Hegel).

La conciencia de sí de la razón.

4. LA RAZÓN ES EL MOTOR DE LA HISTORIA

Si en la historia, pues, nos las habemos con *esta paradoja*, que la historia es el devenir consciente de la razón, el devenir consciente de sus propios principios, vemos que no encontramos en la historia más que el paso *de la razón a la razón consciente de sí, es decir a la Ilustración*. Cf. la Ilustración = no la extensión, sino la *pureza* (en primer lugar). Vemos, pues, que el fondo de la historia es *la razón*, y que el devenir de la historia se confunde exactamente con *la toma de conciencia de la razón por sí misma*, es decir, con la revelación de sí, la manifestación final del comienzo.

Por esto, la razón no es sólo *el producto de la historia, es su principio interno, su motor,* porque el producto no es más que la razón revelándose a sí misma. En la historia no salimos de la razón, sólo pasamos de la *razón inconsciente a la razón consciente de sí.*

De ahí, *el principio fundamental del racionalismo de la* Aufklärung.

La razón es el motor de la historia.

N.B.: *esta toma de conciencia de la verdad* es sólo el nervio del devenir histórico por el solo hecho de que ella es *su resultado*. El *resultado* puede no ser el fin (toda la teoría de la *Verstellung* [artificio] se opone a esta identificación), pero en Condorcet y en toda la ideología de la *Aufklärung* vemos que se identifica *el resultado* y *el fin* de la historia y en el curso mismo de la historia se presenta el desarrollo de la razón, su epifanía, *como el motor mismo de su historia*.

Pero queda entonces un punto por aclarar: si el destino de la razón es tomar conciencia de sí, si el destino de la historia es realizar esta epifanía de la razón, es porque la razón pasa de la inconciencia a la

conciencia, es decir, reviste, en primer lugar la forma *no consciente* y no racional.

Con otras palabras, la historia puede definirse tanto por la conquista de la conciencia de sí de la razón, como por *la expulsión de la no-conciencia de sí, de la irracionalidad de la razón*, por el triunfo de la razón sobre su contrario: *el error*.

Una teoría del error

Cf. sobre el tema: lo que añade *la historia de la metafísica*. Si la historia añade a las verdades de la metafísica *la conciencia de sí*, añade también la conciencia de sí de su contrario, es decir, *del error*. Cf. p. 11:

"Sin duda, sólo la meditación puede conducirnos, mediante felices combinaciones, a las verdades generales de la ciencia del hombre. Pero si la observación de los individuos de la especie humana es útil para el metafísico y para el moralista, ¿por qué la de las sociedades lo sería en menor medida para ellos y para el filósofo político?… ¿Por qué no sería útil observarlas <las relaciones humanas> en la sucesión del tiempo? Aun suponiendo que estas observaciones puedan ignorarse en la búsqueda de las verdades especulativas, ¿deben serlo cuando se trata de aplicar estas verdades en la práctica…? La fuente de nuestros prejuicios, los males que resultan de ellos, ¿no se encuentra en los prejuicios de nuestros ancestros? ¿Hay un medio más seguro para no dejarnos engañar por unos, para estar prevenidos contra los otros, que el de desarrollar nosotros su origen y sus efectos?" (pp. 11-12).

Cf. la continuación: de ningún modo estamos precavidos contra el error del futuro… "¿Será útil entonces saber cómo los pueblos fueron engañados, corrompidos o arrojados a la miseria?" (p. 12).

"Expondremos el origen, haremos la historia de los errores generales que, en mayor o en menor medida, han retrasado o suspendido la marcha de la razón y, tanto como los acontecimientos políticos, a menudo han hecho retroceder al hombre hacia la ignorancia" (p. 10).

Los errores "forman parte del cuadro histórico del espíritu humano. Como las verdades que lo perfeccionan y que lo aclaran, son la continuación necesaria de su actividad".

Necesidad del error pero fundada en las facultades mismas:

"Las operaciones del entendimiento que nos conducen *al error* o que nos *mantienen en él*, desde el paralogismo sutil [...] hasta los sueños de la demencia, pertenecen, tanto como el método de razonar de manera justa o como el de descubrir la verdad, *a la teoría del desarrollo de nuestras facultades individuales*".

Entonces, la historia es tanto la historia del triunfo de la razón como la del *fracaso del error*.

Por eso, el motor de la historia *no es la razón o el error solamente,* sino la lucha de *la razón* y de su *contrario*.

- "La guerra de la filosofía y de la superstición" (p. 51).
- "La historia de estos combates" (p. 11).
- "[Estos enemigos] que la razón está obligada a derribar sin cesar, y contra los cuales a menudo sólo triunfa tras una lucha larga y penosa" (p. 11).
- La historia humana no es más que este combate.

5. EL CUADRO DE CONDORCET: ¿CÓMO PONE EN OBRA ESTOS PRINCIPIOS?[25]

Veamos *estos principios* en obra.

Cf. los títulos de las *diez épocas*:[26] en el centro la Ilustración, su progreso, su decadencia.

Primera sociedad:
cazadores y pescadores

25 Este título, que figura en las notas de auditor, no figura en el escrito dactilografiado de Althusser.

26 Recordemos que el libro de Condorcet se divide en diez "períodos": 1. "Los hombres agrupados en tribus". 2. "Los pueblos pastores. Paso de este estado al de los pueblos agricultores". 3. "Progreso de los pueblos agricultores, hasta la invención de la escritura alfabética". 4. "Progreso del espíritu humano en Grecia, hasta la época de la división de las ciencias, en el siglo de Alejandro". 5. "Progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia". 6. "Decadencia de las luces, hasta su restauración, en la época de las Cruzadas". 7. "Desde los primeros progresos de las ciencias, en el momento de su restauración en Occidente, hasta la invención de la imprenta". 8. "Desde la invención de la imprenta hasta la época en que las ciencias y la filosofía sacudieron el yugo de la autoridad". 9. "Desde Descartes hasta la formación de la República francesa". 10. "Progresos futuros del espíritu humano".

artes groseras

lengua "para comunicar las necesidades" y pequeño número de ideas morales

+ "forma grosera de gobierno" (p. 3).

a. Artes e Ilustración

Las artes, producto de la *necesidad*, pero la necesidad es *inmediata* y limitada a su objeto… por consiguiente, son *artes rudimentarias*. Cf. texto sobre la civilización (ficha).[27]

Los primeros conocimientos nacen de la necesidad –y con las artes– pero necesidad de *un repliegue* = de *ocio*.

Cf. los primeros hombres: "La alternativa necesaria de una fatiga extrema y de un reposo absoluto no deja al hombre ese ocio en el cual, abandonándose a su ideas, puede enriquecer su inteligencia con nuevas combinaciones" (p. 4).

Este ocio es garantizado a partir de nuevos progresos: pueblos *pastores y agricultores* –cf. el pastor ovejero (p. 23) tiene momentos de ocio– *progreso de la astronomía*.

Sobre todo, hay producción de lo "superfluo que puede conservarse" (p. 4): "Una seguridad mayor, un ocio más garantizado y más constante que permite entregarse a la meditación o, al menos, a una observación sostenida. Para algunos individuos, se introduce el uso de dar una parte de lo superfluo que les pertenece a cambio de un trabajo del que ellos mismos quedan dispensados. Existe, pues, una clase de hombres cuyo tiempo no es absorbido por una labor corporal, y cuyos deseos se extienden más allá de sus simples necesidades" (p. 5).

Cf. el tema del ocio en el siglo XVIII y del *aburrimiento* en Helvetius. A partir de este momento, hay un desarrollo circular: *necesidad - artes - ciencias - artes*.

Interesante: una teoría de la invención. Un hombre de genio pero que responde a una necesidad imperiosa de la época.

27 Los archivos de Althusser contienen un conjunto de fichas (por autores o por temas) hecho especialmente de citas a las cuales se refiere regularmente en estos cursos. La mayoría de ellas han sido conservadas.

Cf. *la escritura*: "Se sintió la necesidad de la escritura y entonces fue inventada" (p. 6).

La *necesidad* es la que provoca *la invención de la moneda.*

Pero estas invenciones –este progreso de las artes– se consideran esencialmente desde el punto de vista de la *Ilustración*, es decir:

1) *desde el punto de vista del conocimiento*;

2) *desde el punto de vista de su difusión.*

- *Ejemplo*: la invención de la *escritura* y de la *imprenta*, y la invención de lo que Condorcet llama una *lengua científica.*

La escritura alfabética, la imprenta son a la vez *medios de conocimiento* y medios de *fijar los conocimientos adquiridos*. Medios de dominarlos y de hacerlos progresar.

Cf. la imprenta: "duplica las fuerzas del genio" (pp. 117 y 119) y sobre todo transforma las "luces [...] en objeto de un comercio activo y universal" (p. 117), *difunde la Ilustración* en el pueblo (ahorra tiempo, esfuerzo, vuelve "la marcha del espíritu humano más rápida, más segura y más fácil" (p. 119) y permite combatir los errores y las supersticiones, triunfar sobre ellos. Permite dirigirse en un lenguaje adaptado a todas las diferentes clases de hombres (pp. 118-119).

Y por último, *liberan la razón:* "¿No liberó la imprenta la instrucción del pueblo de todas sus cadenas políticas y religiosas?" Cualquiera sea el grado de opresión política e intelectual, "la imprenta puede difundir también una luz independiente y pura [...] alcanza con que exista un rincón de tierra libre, donde la prensa pueda encargar su papel..." (pp. 119-120).

Cf. este tema de la *publicidad* es fundamental en el siglo XVIII. Kant ve aquí la solución del problema político. Cf. siglo XIX, el joven Marx y la libertad de la prensa.

Pero estos descubrimientos técnicos están a su vez al servicio del descubrimiento *de la verdad*, pues en definitiva todo depende "más de la pureza de las luces que de su extensión" (p. 26).

Fe optimista en el progreso de la civilización: el paso a la civilización "ya no es una degeneración de la especie humana, sino una crisis necesaria en su marcha gradual hacia su perfeccionamiento absoluto. Vemos que no es el crecimiento de la Ilustración sino su decadencia lo que produjo los vicios de los pueblos civilizados, ya

que, finalmente, en lugar de corromper a los hombres, la Ilustración los suavizó cuando no pudo corregirlos o cambiarlos" (p. 26).

b. Ilustración y error

Pero esto es sólo un aspecto: ¿cómo nace el otro aspecto? ¿Cuál es el origen del error?

Dos teorías (cf. Condorcet y en general el siglo XVIII):

1) *una teoría antropológica - Psicología del error*: "encontrar el origen <del error> en la marcha natural del espíritu humano" (p. 55).

Pero esta teoría psicológica contiene una *teoría filosófica* racionalista. En el fondo, *teoría negativa del error:* el error es sólo una *ignorancia*: "Todos los errores en política, en moral, tienen por base errores filosóficos que a su vez se relacionan con errores físicos. No existe ningún sistema religioso, ninguna extravagancia sobrenatural que no esté fundada en *la ignorancia de las leyes de la naturaleza*" (pp. 191-192).

¿Cómo puede presentarse esta *ignorancia* como *ciencia?*

Teoría psicológica: por el efecto de la perversión *psicológica del hombre* que cree saber lo que ignora: efecto de la infancia, de la debilidad del alma, del mal uso de las palabras (p. 156), del interés (pp. 166, 179, 182), orgullo (terror y esperanza p. 118).

Teoría psicológica y nominalista *del error*.

2) una teoría religiosa y política del error

Cf. Condorcet (la teoría más coherente).

Cf. el principio de la ciencia = el exceso de producción que permite dejar de trabajar a una *clase de hombres* para meditar y constituir las primeras observaciones científicas.

Cf. pp. 18-19 *leer el texto entero*.[28]

28 Se trata del siguiente párrafo: "Pero esta misma época nos presenta también un hecho importante en la historia del espíritu humano. Podemos observar aquí las primeras huellas de una institución que tuvo influencias opuestas sobre su marcha, acelerando el progreso de las luces al mismo tiempo que difundía el error; enriqueciendo las ciencias de verdades nuevas pero precipitando al pueblo en la ignorancia y en la servidumbre religiosa; haciendo adquirir algunos beneficios pasajeros por medio de una larga y vergonzosa tiranía. Entiendo aquí

Desde su origen, vemos a la *verdad* ligada a condiciones sociales, a una *institución* que debía producir su contrario.

"*Una institución* que tuvo sobre la marcha <del espíritu humano> influencias opuestas, acelerando el progreso de la Ilustración al mismo tiempo que difundía el error" (p. 18.).

Esta institución: "la separación de la especie humana en dos porciones":

a) "una destinada a enseñar", "que esconde con orgullo lo que se jacta de saber", "que quiere elevarse por encima de la razón" (p. 18), "impostores" (p. 19);

b) "la otra hecha para creer", "que recibe con respeto aquello que se le revela", "que se envilece por debajo de la humanidad reconociendo en otros hombres prerrogativas superiores a su común naturaleza" (p. 18).

Esta distinción es universal: en el hombre salvaje como en el siglo XVIII "nuestros sacerdotes aún nos ofrecen restos <de esto>" (p. 18).

"Es demasiado general, la encontramos demasiado a menudo en todas las épocas de la civilización como para que no tenga un fundamento en la naturaleza misma" (p. 19).

¿Qué consecuencias tiene esta división de los hombres en dos clases?

1) Es el *poder*, el *interés* que anima la clase de los sacerdotes. "Su meta no era aclarar sino dominar" (p. 41); "los progresos de las ciencias no eran para ellos sino una meta secundaria, un medio para perpetuar o extender su poder" (p. 40).

La meta de la clase de los eruditos es entonces la *dominación política* (es reconocer aquí, de manera implícita, la virtud de la ciencia, su poder fuente de todo poder).

---

la formación de una clase de hombres depositarios de los principios de las ciencias o de los procedimientos de las artes, de los misterios o de las ceremonias de la religión, de las prácticas de la superstición, e incluso a menudo, de los secretos de la legislación y de la política. Entiendo esta separación de la especie humana en dos porciones: una destinada a enseñar, otra hecha para creer; una que esconde con orgullo lo que se jacta de saber, la otra que recibe con respeto aquello que se le revela; una que quiere elevarse por encima de la razón, la otra que renuncia con humildad a la ciencia y que se envilece por debajo de la humanidad, que reconoce en otros hombres prerrogativas superiores a su naturaleza común".

2) *El nacimiento de la religión*: en efecto, el poder de la clase de los eruditos no se mantiene más que por el secreto. La eficacia misma de la verdad impone que esté oculta para que sus efectos estén reservados a sus poseedores.

Toda una lógica: *para conservar la verdad hace falta enseñar el error.*

La doble doctrina: "tuvieron entonces dos doctrinas, una sólo para ellos, la otra para el pueblo" (p. 41).

"No sólo no comunicaban al pueblo todos sus conocimientos, sino que corrompían por medio de errores aquellos que deseaban revelarle; le enseñaban no lo que creían verdadero, sino lo que les era útil" (p. 41).

"Sistema de hipocresía general"

"Todos los órdenes inferiores eran a la vez deshonestos y fáciles de engañar; y el sistema de hipocresía no se desarrollaba por completo sino ante la mirada de algunos adeptos" (p. 41).

Papel de las lenguas en esta doble doctrina: "los hombres de doble doctrina, al conservar para ellos la antigua lengua, o la de otro pueblo, se aseguraban también la ventaja de poseer un lenguaje que sólo ellos entendían" (p. 41).

Cf. *idem* p. 139.[29]

29 "Mostraremos que, si era imposible hacer del latín una lengua vulgar, común a toda Europa, la conservación del uso de escribir en latín sobre las ciencias, para aquellos que las cultivan, sólo hubiera tenido una utilidad pasajera: que la existencia de una suerte de lengua científica, la misma en todas las naciones –mientras que el pueblo de cada una de ellas hablaba una lengua diferente– hubiera separado a los hombres en dos clases, hubiera perpetuado en el pueblo los prejuicios y los errores, hubiese puesto un eterno obstáculo a la verdadera igualdad, a un uso igual de la misma razón, a un igual conocimiento de las verdades necesarias; y deteniendo así los progresos de la masa de la especie humana, como en Oriente, hubiese terminado por poner fin a los progresos de las ciencias mismas. Durante mucho tiempo sólo hubo instrucción en las iglesias y en los claustros. Las universidades también fueron dominadas por los sacerdotes. Obligados a entregar al gobierno una parte de su influencia, pudieron conservarla por completo en la instrucción general y primaria; en aquella que contiene las luces necesarias para todas las profesiones comunes, para todas las clases de hombres, y que, al apoderarse de la infancia y de la juventud, modela a su gusto esta inteligencia flexible, esta alma incierta y fácil. Sólo dejaron al poder secular el derecho de dirigir el estudio de la jurisprudencia, de la medicina, la instrucción profundizada de las ciencias, de la literatura, de las lenguas eruditas; escuelas menos numerosas, donde sólo se enviaban a hombres ya formados en el yugo sacerdotal."

La necesidad de suplir la verdad con su sucedáneo: la trascendencia divina de su origen reforzada por el uso pervertido de las lenguas por parte de la clase de los eruditos (cf. p. 42). "No le mostraban <al pueblo> nada sin mezclarle no sé qué cosa sobrenatural, sagrada, celeste, que tendiera a que se los considerase como superiores a la humanidad, como revestidos por un carácter divino, como habiendo recibido del mismo cielo conocimientos prohibidos para el resto de los hombres" (p. 41).

Los sacerdotes conservan la lengua antigua = lengua alegórica. El pueblo ya no puede conocer su sentido:

"Escuchaba no sé qué fábulas absurdas, mientras que las mismas expresiones presentaban para el espíritu de los sacerdotes una verdad muy simple. [...] El pueblo veía hombres, animales, monstruos, donde los sacerdotes habían querido representar una filosofía astronómica, uno de los hechos de la historia del año" (p. 42).

Así, los sacerdotes se habían construido una filosofía de la naturaleza. Este sistema, "que expresaba para ellos [...] estas verdades naturales" en su lenguaje, "ofrecía, para la mirada del pueblo, el sistema de la más extravagante mitología, <se volvía> para él el fundamento[30] de las ciencias más absurdas, de los cultos más insensatos".

"Éste es el origen de casi todas las religiones conocidas" (p. 43).

Por lo tanto, tesis de Condorcet: *origen de las religiones*.

a) Destinado a consagrar *el poder de la clase de los eruditos y de los sacerdotes*, es fabricado por ellos para el uso del pueblo. Cf. Sócrates condenado a muerte: "La hipocresía acusada se apresuró [...] a acusar a los filósofos de impiedad hacia los dioses, con el fin de que no tuviesen tiempo de enseñar a los pueblos que estos dioses eran obra de sus sacerdotes" (p. 52).

La religión = invención de la clase de los eruditos y de los sacerdotes para consagrar su dominio y su poder sobre el pueblo.

Por lo tanto, los sacerdotes fabrican *errores* para los hombres.

b) Pero los hombres del pueblo se enceguecen a sí mismos con el contenido de las teorías de la clase de los sacerdotes = ven *una mitología* allí donde se encuentra el inicio de *una verdadera filosofía de la naturaleza* porque no comprenden el sentido real *de las teo-*

30 Althusser escribe por error "sistema".

rías de los sacerdotes sabios, y toman por verdades sobrenaturales lo que no es sino una verdad natural.

(Eco en Condorcet de la teoría de Fontenelle[31] sobre el origen etiológico de los mitos.)

(Véase más detenidamente este tema: potencia de la ciencia, su transformación en mito.)

Pero aquello que el pueblo no comprende o aquello que los sacerdotes se reservan para ellos, mediante la práctica de la doble doctrina, es en realidad una *verdad científica*: la poseen los sacerdotes que explotan la verdad: *son los verdaderos ancestros de los enciclopedistas*.

c) Pero son mentirosos que terminan prisioneros en el juego de sus mentiras.

Cf. p. 44: *la contradicción* entre la *búsqueda de la verdad y el interés de engañar* hace que los sacerdotes pierdan el gusto y la necesidad de la verdad.

"Aquellos hombres cuyo interés era engañar, muy rápido tuvieron que sentirse asqueados por la búsqueda de la verdad" (p. 44).

Habiendo conquistado la docilidad de los pueblos, viven de su pasado y de sus fábulas, sus *artificios* se vuelven contra ellos; son víctimas a su vez de sus propios medios: terminan por no comprender lo que ellos mismos quieren decir:

"Poco a poco ellos mismos olvidaron una parte de las verdades escondidas bajo sus alegorías [...] y terminaron por dejarse engañar por sus propias fábulas. A partir de entonces se detuvo el progreso en las ciencias" (p. 44).

3) La última consecuencia de esta perversión inicial del uso de la verdad fue crear las condiciones de la tiranía política; la religión, la superstición creada por la clase de los sacerdotes eruditos para su propia dominación política sirvió para producir, para desarrollar y para mantener las condiciones de toda dominación política en la posterior historia humana.

"Cada vez que la tiranía se esfuerza en someter a la masa de un pueblo a la voluntad de una de sus partes, cuenta entre sus medios con los prejuicios y la ignorancia de sus víctimas" (p. 96).

Cf. *la feudalidad de la Edad Media.*

31 Fontanelle, *De l'origine des fables.*

Cf. los prejuicios y lo absurdo de las leyes: "Ellas no consagran a la verdad más que los derechos de las clases opresoras, de esta manera, resultaban un ultraje más a los que ya padecían los hombres" (p. 95).

"La ignorancia de los siglos groseros" es la causa de la inhumana legislación penal: los hombres castigados "*según su dignidad o su nacimiento*" (p. 95).

Cf. juicio de Dios, etcétera.

Todo se basa en el prejuicio de la *desigualdad de los hombres*. El "*último estadio*" de este prejuicio es volverlo *natural*, es dar al error y al prejuicio el cuerpo de *la naturaleza misma.*

Cf. p. 96: "El *último estadio* de sus esperanzas <de la tiranía>, aquel que rara vez puede alcanzar, es establecer entre los amos y los esclavos una diferencia real, que de algún modo haga a la naturaleza misma cómplice de la desigualdad política".

Dos ejemplos:

a) Los antiguos sacerdotes orientales, reyes, jueces, astrónomos, agrimensores, abogados (?), médicos.

Su diferencia *de naturaleza* con los demás hombres proviene de "la posesión exclusiva de las facultades intelectuales" (p. 97).

b) *Los señores feudales*: "cubiertos de armas impenetrables, sólo combaten montados en caballos invulnerables, como ellos" (p. 97).

"Podían oprimir con impunidad y matar sin riesgo al hombre del pueblo."

La armadura, nueva naturaleza del hombre.

El hombre armado - el hombre no armado: "Así, la igualdad de la naturaleza había desaparecido ante esta desigualdad facticia de las fuerzas físicas" (p. 97).

La paradoja de la teoría de Condorcet es presentar esta *desigualdad* "facticia" (es decir, artificial) inscripta en el poder real del hombre, como el resultado, el "último estadio" de la tiranía, como el último efecto de los prejuicios y del error y no como *la causa de la tiranía misma*.

Cf. el problema de la pólvora (p. 112) (comparar con Montesquieu, *Cartas persas*, Carta 105).

Invención de la pólvora:

a) "Alejando a los combatientes", las armas de fuego "volvieron menos mortífera a la guerra y menos feroces a los guerreros" (p. 112).

(Cf. Hegel) El arma de fuego, elemento de universalidad (no se sabe a quién se mata, no se apunta a tal hombre sino al adversario abstracto).

"Las grandes conquistas y las revoluciones que las preceden se han vuelto casi imposibles" (p. 112).

b) "Esta superioridad de la nobleza sobre el pueblo, dada por un arma de hierro, por el arte de montar un caballo casi invulnerable [...], terminó desapareciendo por completo; y la destrucción de este último obstáculo para la libertad del hombre, para su igualdad real, se debe a una invención que, a primera vista, parecía una amenaza de aniquilación de la raza humana" (p. 112).

Cf. Montesquieu, *Cartas persas* (Carta 105):

"La sola invención de las bombas ha quitado la libertad a todos los pueblos de Europa. Los príncipes, al tener que dejar de confiar la guardia de las plazas a los burgueses –quienes, ante la primera bomba, se hubiesen rendido– tuvieron un pretexto para conservar grandes cuerpos de tropas permanentes, con las cuales oprimieron más tarde a sus súbditos. Como tú sabes, desde la invención de la pólvora ya no hay plazas inexpugnables, es decir, Usbek, que en la Tierra ya no hay asilo contra la injusticia y contra la violencia".

Con otras palabras, Montesquieu y Condorcet están de acuerdo en un punto: la invención de la pólvora destruyó la feudalidad. Pero para Montesquieu = *fin de la libertad* y comienzo del despotismo de los reyes; para Condorcet: fin de la desigualdad y comienzo de la libertad humana.

<retomar como conclusión = dos teorías del error, pero la segunda remite al primer error = *ignorancia.*>

c. La "reforma del entendimiento"

La historia es entonces el teatro de un combate entre la razón y el error, entre las luces y la ignorancia, y por su desarrollo, conduce al *triunfo de la razón*.

Entonces, es reconocer a través de las artes y de todas las mediaciones de la actividad humana, que la conciencia de la verdad, las luces, poseen esta eficacia propia y determinante en el curso de la historia.

Luz = *Aufklärung* = la luz de la verdad, el esclarecimiento… la disipación del error que la verdad ahuyenta como la noche al día.

Como el mal de la historia se debe al error en todas sus diferentes formas, alcanza con disipar el error *por la presencia de la verdad.* Cf. p. 192: no hay ningún error "que *no esté fundado* en la ignorancia de las leyes de la naturaleza".

La comparación entre la verdad y los errores –prejuicios– acaba con los errores: "Este secreto, una vez descubierto, hace que su destrucción sea pronta y cierta" (p. 192).

- *Ejemplo: la esclavitud* de los griegos: reposa en la concepción de la desigualdad de los hombres: "Porque no se habían elevado hasta el conocimiento de estos derechos inherentes a la especie humana, que pertenecen a todos los hombres con una total igualdad".

En cambio, la Revolución Francesa tiene su origen en una *revolución intelectual,* la del conocimiento de los "verdaderos derechos del hombre" (p. 149).

"Así, ante principios tan simples, se asistió a la desaparición de las ideas de contrato entre un pueblo y sus magistrados […]. Así, hubo que renunciar a esta política astuta y falsa que, olvidando que todos los hombres tienen derechos iguales por su naturaleza misma, quería […] compartir <con desigualdad> estos mismos derechos entre diversas clases de hombres, atribuirlos al nacimiento, a la riqueza" (p. 151).

"Así, ya no se pudo dividir a los hombres en dos razas diferentes, una destinada a gobernar, la otra a obedecer".

"Estos principios fueron pasando poco a poco de las obras de los filósofos a todas las clases de la sociedad donde la instrucción se extendía más allá del catecismo" (p. 164).

Contradicción entre la opinión ilustrada y legítima, es decir, entre la verdad y el error:

"Comparando la disposición de los espíritus –cuyo esbozo he trazado más arriba– con este sistema político de los gobiernos, podía preverse con facilidad que una gran revolución era inevitable" (p. 168).

Pero dos soluciones: "Era preciso que el pueblo mismo estableciera estos principios de la razón y de la naturaleza, que la filosofía había sabido hacerle apreciar; o que los gobiernos se apresurasen a prevenirlo y regulasen su marcha sobre la de sus opiniones".

Dos revoluciones posibles:
- por el pueblo = revolución violenta.
- por el gobierno *ilustrado*, más suave.

"La corrupción y la ignorancia de los gobiernos han preferido el primer medio; y el triunfo rápido de la razón y de la libertad ha vengado al género humano" (p. 168).

Estas tesis de Condorcet son reveladoras:

1) *En derecho, la contradicción verdad-error* no es sino una falsa contradicción, una contradicción de la ignorancia[32] y, por esta razón, la contradicción política entre la injusticia, la desigualdad, el despotismo (político) y la verdad debe poder resolverse por el simple uso del conocimiento; tesis mayor de todo el siglo XVIII: basta con ilustrar al poder para que deje de ser víctima de sus prejuicios [...] teoría del despotismo "ilustrado": ilustremos al déspota y se reformará por sí mismo, reformemos el entendimiento del príncipe y todo marchará bien.

(Cf. Voltaire, Diderot, Helvetius, etcétera.)

El gran problema: el del legislador filósofo, no filósofo por casualidad [...][33] milagro, sino por la virtud misma de la verdad y de su evidencia.

(El fondo de todo el pensamiento de la Ilustración: la utopía de la reforma del entendimiento.)

2) De hecho esta contradicción no se ha disipado y fue necesaria la intervención violenta del pueblo: esta intervención no era necesaria en derecho. Lo fue de hecho por un accidente de la historia: la resistencia del gobierno a la evidencia de la verdad, resistencia puramente irracional.

Vemos entonces que Condorcet retoma aquí su duda entre dos teorías del error pero, a pesar de la evidencia de los hechos, permanece fiel a la ideología de la *reforma del entendimiento*.

Es a esta teoría de base que hay que remitirse para comprenderla: la importancia que, al igual que sus contemporáneos, [Condorcet] otorga a *la educación*: educar a los hombres es destruir en ellos el error y darles la verdad; por su misma fuerza, la verdad reformará el mundo.

32 En el margen, y con una letra que no es la de Althusser: "y del conocimiento".
33 Pasaje en blanco en el escrito dactilografiado.

***

La teoría de Condorcet nos presenta un ejemplo característico y puro de la concepción racionalista de la historia, típica del siglo XVIII (Ilustración).

Sobre *las teorías anteriores* esta concepción tiene una doble ventaja:

Contenido	1) integrar el conjunto de las manifestaciones de la actividad humana (economía, industria, artes, religión, filosofía);
Método	2) establecer y responder explícitamente al problema *de la causalidad histórica*: encontrando un elemento fundamental como la razón del desarrollo histórico (y practicando entonces un método de abstracción científica);
	3) desarrollar el desarrollo histórico como una *lucha*, una *contradicción* (entre la verdad y la superstición).

Pero estos elementos positivos (contenido, método) se ven comprometidos por los principios filosóficos del *racionalismo idealista y mecanicista* que animan esta teoría.

1) En efecto, *el motor de la historia*, este elemento determinante, en última instancia, es la verdad, la razón o, más precisamente, la toma de *conciencia de la razón*: el resultado de la historia y su principio son, pues, un solo elemento: *el desarrollo de la conciencia.* Cf. la posteridad de Condorcet (Comte, Brunschvicg), la historia es sólo la historia del progreso de la conciencia, es decir, en definitiva, *ya no la historia de un contenido sino la de su forma de conciencia*, lo que implica la *permanencia del contenido* [...] de ahí la paradoja de esta historia, de esta concepción del progreso: *la concepción racionalista de la historia en Condorcet es, de hecho, la afirmación de la no-historicidad, del no-desarrollo de su contenido, la tesis de la eternidad de su contenido racional*:

"El análisis de nuestros sentimientos nos hace descubrir [...] el fundamento de las verdades generales que, por resultar de estas ideas, determinan las leyes inmutables, necesarias, de lo justo y de lo injusto" (p. 156).

Por esta razón, Condorcet puede afirmar que la metafísica y la historia tienen el mismo contenido, lo que significa: *la metafísica es la verdad de la historia.* Los principios iniciales contienen ya toda la razón que la historia no hace más que descubrir.

2) *Esta teoría conlleva una concepción mecanicista y lineal del progreso.* En efecto, el progreso no es más que el *desarrollo de nuestras facultades*, el desarrollo de una razón *dada en primer lugar* [*en*][34] *su contenido antes de ser dada en su forma*.

De ahí la paradoja de una historia que *no crea nada* pero que no hace *más que desarrollar y comentar sus propios principios inmanentes*; que, en sus revoluciones más violentas, no hace más que volver a sus orígenes y permanecer en su propio elemento, es decir, la concepción de una historia no dialéctica.

El desarrollo concebido como *acumulación en la línea de un desarrollo continuo.*

3) Esta anterioridad filosófica de la verdad, esta reducción de la filosofía a la metafísica conlleva una concepción idealista del *juicio histórico*.

Juzgar no es confrontar el contenido, la verdad de un período con sus condiciones de existencia (cf. Pascal), sino confrontar una realidad histórica con la verdad metafísica, con *una razón y una naturaleza humana intemporales*: la división maniquea de la historia entre el bien y el mal, entre lo racional y lo irracional, entre las luces y la superstición y el error.

4) ¿Qué representa *esta teoría del juicio histórico*? El tipo mismo de la filosofía idealista de la historia. Cuando Condorcet sitúa *en el origen* de la historia a los principios de la razón, de la naturaleza humana, *proyecta en realidad en el origen de la historia el contenido de su propia conciencia histórica de sí*: es decir, la conciencia que toma del resultado de la historia en su época.

En otras palabras, *el resultado del desarrollo de la historia en la conciencia del filósofo sustituye al proceso real de la historia*.

Cf. *Marx*:

"La razón principal de esto es que el individuo medio del período posterior sustituye siempre al del período anterior, y la concien-

34 El escrito dactilografiado dice "de" y no "en".

cia ulterior sustituye a los individuos anteriores. Por medio de esta sustitución, que inicialmente hace abstracción de las condiciones reales, era posible transformar la historia entera en un proceso de desarrollo de la conciencia" (*Philosophie* VI, p. 244).[35]

Así, Condorcet proyecta en la historia *su propia conciencia* del triunfo de la razón y del *papel determinante de la verdad.* De hecho, esta conciencia es a su vez conciencia histórica, y para comprenderlo hay que remitirla a sus *propias condiciones de existencia;* pero entonces, esto equivale a negarse a juzgar la historia, y es reconocer que el juicio de la historia, incluida su propia conciencia, reside en sus condiciones de existencia determinadas.

Pero para alcanzar este punto en la problemática de la historia, hacía falta que se constituyera una teoría de las *condiciones de existencia* de la verdad histórica.

D. HELVETIUS[36]

Es el representante más puro del *utilitarismo* del siglo XVIII, y de manera más general, el ejemplo más asombroso del *cambio radical de los valores* que opera el siglo XVIII a partir de los temas del siglo XVII.

En efecto, hemos visto nacer conceptos históricos en el siglo XVII a partir de una reflexión *escéptica* y *pesimista* sobre la naturaleza del hombre. Dos temas fundamentales:

- el *pirronismo*: tiene por fondo y contenido la infinita diversidad de los usos y de las costumbres humanas;

- el *pesimismo moral*: aporta la descripción teórica de la naturaleza humana caída, privada del acuerdo entre la naturaleza y el bien; tema de la *perversión* humana, que somete toda la acción humana a la ley de la pasión y del interés.

35 Se trata de *La ideología alemana*, citada en la traducción francesa de Jules Molitor, en Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. VI, Alfred Costes editor. Era la edición francesa más completa de las obras de Marx cuando Althusser dictaba este curso.

36 En el escrito dactilografiado de Althusser, el capítulo sobre Helvetius está numerado como "V".

Cf. Pascal, La Rochefoucauld, etcétera.

Pero estos temas sirven, en el siglo XVII, para justificar una *teoría pesimista* de la naturaleza humana y su contrapartida: una teoría de la conversión religiosa.

En el siglo XVIII, cambio radical:

1) El *escepticismo* histórico se vuelve en primer lugar

- *crítico (Bayle)* <es decir, que sirve de argumento para una crítica de las verdades establecidas, no con el fin de justificar el abandono de la razón, sino para destruir la sinrazón existente>;

- *luego positivo*: la diversidad histórica ya no es el argumento de la no-racionalidad de la historia humana, sino que se vuelve *el objeto mismo de la comprensión histórica* (cf. Montesquieu y todo el siglo XVIII, ya sea por medio de una teoría de la diversidad, por medio del clima o por medio de la verdad y el error).

2) Asimismo, *el pesimismo moral* deja de ser puramente apologético y se vuelve un argumento *positivo, una razón positiva*, que no sólo permite la comprensión de la conducta humana, sino también su cumplimiento.

El siglo XVIII reemplaza una teoría *negativa y religiosa* de la acción humana por una teoría positiva de la acción humana, que retoma el análisis *pesimista* invirtiendo el sentido.

Los términos siguen siendo los mismos pero el signo cambia: el interés y el amor propio resultan el resorte fundamental de la acción humana, pero en vez de tratarse de un resorte negativo y deplorable, se trata de un resorte *positivo* y *bienhechor.*

Helvetius es el filósofo que ha llevado *más lejos este cambio* radical y el que ha transformado el pesimismo *del interés* en *el optimismo del interés*, combinando este cambio radical con el del escepticismo; en otros términos, ha intentado la exposición sistemática de una filosofía del interés que no sólo dé cuenta de la unidad de la acción humana a partir del interés, sino también de *la diversidad de la historia humana* a partir del interés.

<En este punto, es un filósofo interesante y (casi) aislado en su siglo por el aspecto radical de su concepción = forma radical del *materialismo moral del siglo XVIII*.>

De ahí, dos teorías fundamentales en Helvetius:

1) una teoría universal del interés (*unidad)*;

2) una *dialéctica* del individuo y del medio (que permite explicar la diversidad de la historia humana).

Esto conlleva y dirige:

3) *su concepción de la política y su concepción de una reforma política.*

***

1. TEORÍA UNIVERSAL DEL INTERÉS

a. Realismo de Helvetius

"*Fue por los hechos que remonté a las causas. Creí que debía tratar la moral como todas las demás ciencias y construir una moral como una física experimental*", *Esprit*, "Prefacio" p. 13.[37]

Respecto de los hechos:

- "*Hay que tomar a los hombres como son*" (I, 4, p. 45).

- "*Irritarse contra los efectos del amor propio es quejarse por las lluvias de primavera, por los ardores del verano, por las lluvias del otoño y los hielos del invierno*" (*ibid.)*.

- "*El hombre de espíritu sabe que los hombres son lo que deben ser; que cualquier odio contra ellos es injusto; que las tonterías son a un tonto como los frutos amargos a un arbusto; que insultarlo es como criticar al roble porque tiene bellotas en vez de aceitunas*" (II, 10, p. 105).

b. Tomar a los hombres como son = rechazar
toda teoría moral *del hombre*

Crítica de la moral (falsa)

Helvetius denuncia como vanidad e impostura *las imprecaciones de los moralistas contra los vicios: el moralista denuncia los vicios porque no los comprende.*

37 En vez de la edición a la que se refiere Althusser, casi inhallable, citamos *De l'esprit*, de Helvetius, en la colección "Marabout Université", Ediciones Gérard & Cie, con una presentación de François Châtelet.

El moralista que declama y denuncia (cf. II, 5, p. 75, nota: las declamaciones de los moralistas y los hechos):[38]

1) está "preso en una falsa idea de perfección" (II, 16, p. 141);

2) y reemplaza la inteligencia por "*la injuria*" (II, 15, p. 139);

3) denuncia "los efectos sin remontar a las causas", "rechaza los efectos de los principios que admite"[39] (II, 15, p. 135);

4) es por esencia hipócrita (II, 16),[40] está "*animado por el interés personal*"[41] (II, 15, p. 139);

5) por esta razón "la mayoría de los moralistas no han sido hasta ahora de ningún socorro para la humanidad" (II, 22, p. 182).

El error fundamental del moralista = juzgar y condenar a los hombres según principios inspirados por un interés personal que presenta como el ideal de los hombres: esto es no comprender que "*los hombres son lo que deben ser*", no comprender *la necesidad* de los efectos que se denuncian, no comprender en las causas la necesidad de los efectos.

- *Ejemplo: las mujeres de vida ligera* (II, 15, p. 137).

- condenadas por el moralista;

- comprendidas por el filósofo: "*Si se examina políticamente la conducta de las mujeres de vida ligera*" se comprenderá su necesidad.

Esta necesidad fundamental: *el interés.*

c. Esto supone toda una teoría de la naturaleza humana

"Parece que, tanto en el universo moral como en el universo físico, Dios no ha puesto más que un solo principio en todo lo que ha sido.

38 "Las declamaciones continuas de los moralistas contra la maldad de los hombres prueban el escaso conocimiento que tienen de ella. Los hombres no son malos, sino que están sometidos a sus intereses. Los gritos de los moralistas no cambiarán de ningún modo este resorte del universo moral. No hay que quejarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han privilegiado el interés particular en oposición al interés general. Si los escitas eran más virtuosos que nosotros, fue porque sus legislaciones y sus vidas estaban más inspiradas en la probidad."

39 "Querer destruir vicios ligados a la legislación de un pueblo, sin hacer ningún cambio en esta legislación [...] es rechazar las consecuencias justas de los principios que se admiten."

40 El capítulo se titula "Sobre los moralistas hipócritas".

41 "Entre los moralistas, [...] hay muchos que, en el estudio de la moral y los retratos que hacen de los vicios, no están animados más que por intereses personales y odios particulares."

Lo que es y lo que será no son más que un desarrollo necesario" (III, 9, p. 259). "Ha dicho a la materia: *Te doto de fuerza*" y las combinaciones del mundo se desarrollan…

"Parece haber dicho al hombre de la misma manera: *Te doto de sensibilidad; es por medio de ella que […] debes, sin saberlo, satisfacer todos mis designios.*"

No obstante, así como la fuerza se añade a la materia, la *sensibilidad* moral se añade a una materia: la "*sensibilidad física*" (Helvetius juega con la misma palabra para designar dos cosas: la sensación y el sentimiento).

1) La "sensibilidad física":

"todo se reduce a sentir" (I, 1, p. 24);

"potencia pasiva" (I, 1, p. 19).

Hay dos facultades en el hombre: "me atrevería a decir dos potencias pasivas" (I, 1).

Cf. ficha (*Espíritu* 1 y 2).

El hombre y el animal son diferentes por su organización.

Cf. los monos: "La disposición […] de sus cuerpos los mantiene como los niños, en un movimiento perpetuo, incluso luego de que sus necesidades han sido satisfechas, por esta razón los monos no son susceptibles al *aburrimiento*, que debe ser considerado […] como uno de los principios […] de la perfectibilidad del espíritu humano" (I, 1, p. 20).

Memoria y *juicio* se reducen a la sensación "facultad de sentir".

2) Pero esta "*sensibilidad física*" es sólo *pasiva*: está movida por la "sensibilidad moral".

Cf. (Dios) III, 9, p. 259: "Te pongo al cuidado del placer y del dolor, uno y otro cuidarán tus pensamientos, tus acciones; engendrarán tus pasiones, excitarán tus aversiones, tus amistades, tus ternuras, tus esperanzas; te revelarán verdades, te sumergirán en errores".

Esta "*sensibilidad moral*" está sometida a *la ley del interés.* El vulgar restringe el interés "sólo al amor por el dinero; […] tomo esta palabra en un sentido más amplio y la aplico por lo general a todo aquello que puede procurarnos placeres o quitarnos penas" (II, 1, p. 55).

Ley universal: "Todos los hombres se mueven por la misma fuerza [...] todos tienden por igual a la felicidad [...] se obedece siempre al propio interés [...]. Si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral lo está de la misma manera a las del interés" (II, 2, p. 60).

Primacía del *interés* (o de la *pasión*) = motor no sólo del mundo moral sino también del *mundo intelectual.*

Las pasiones son "la fuente de nuestra ilustración [...] sólo ellas nos dan la fuerza necesaria para marchar" (I, 2, p. 30); "fuente de las artes"; "en las pasiones deben descubrirse las ciencias y las artes" (III, 8, p. 257).

Son el "germen productivo del espíritu" (III, 6, p. 240).

"Todas están siempre muy ilustradas sobre el objeto de sus investigaciones [...] sólo ellas pueden percibir a veces la causa de los efectos que la ignorancia atribuye al azar" (III, 7, p. 251).

"El ojo de águila de las pasiones es el que penetra en el abismo tenebroso del porvenir" (III, 7, p. 252).

Teoría *del genio* opuesta al la del hombre honesto: *el genio es apasionado.*

La *pasión*, intermediaria entre el espíritu y los descubrimientos:

- positivamente, *por la curiosidad* (atención);
- negativamente, *por el aburrimiento*: (III, 5, p. 237).

"El placer y el dolor, y por consiguiente el interés, deben ser los inventores de todas nuestras ideas y, por lo general, todo debe referirse a ellos puesto que el aburrimiento mismo y la curiosidad se hallan comprendidos en los nombres de placer y de dolor" (Carta a Hume).[42]

(Cf. los monos no se aburren.)

El hombre, lo contrario (inversión de Pascal).

"Esta necesidad de ser puesto en movimiento y la especie de inquietud que produce en el alma la ausencia de impresión son las que contienen en parte el principio de la inconstancia[43] y de la perfectibilidad

42 Carta de Helvetius a Hume, fechada el 1º de abril de 1759, citada en *Correspondance générale de Helvetius* [Correspondencia general de Helvetius], Toronto y Buffalo, Universidad de Toronto Press, y Oxford, Voltaire Foundation, t. II, p. 248.

43 "Instancia" en el escrito dactilografiado.

del espíritu humano, y las que, forzándolo a agitarse en todos los sentidos, después de la [revolución][44] de una infinidad de siglos, deben inventar y perfeccionar las artes y las ciencias" (III, 5, p. 236).

Por lo tanto, la *inteligencia* misma está bajo el dominio de la pasión.

d. El reino de la pasión – del interés – del amor de sí y sus metamorfosis

"En la tierra, el interés es el mago más poderoso que transforma todos los objetos ante los ojos de las criaturas" (II, 2, p. 60).[45]

Idea de Helvetius: el interés (el placer) es el resorte fundamental *de todas las conductas humanas* (1) y de todos los *juicios de valor* (2) y de las instituciones sociales.

1) *De todas las conductas humanas*, aun las más complejas ([...][46] del interés).

Cf. III, 9, p. 258: hay dos tipos de pasiones: aquellas "que son dadas inmediatamente por la naturaleza" y aquellas que sólo se deben "al establecimiento de las sociedades".

Pero su fondo es el mismo: el interés o el *placer físico.*

"Para saber cuál de estos dos tipos diferentes de pasiones ha producido al otro, basta con transportarse con el espíritu hasta los primeros días del mundo: se verá cómo la naturaleza por medio de la sed, del hambre, del frío y del calor, advierte al hombre sobre sus necesidades, y otorga una infinidad de placeres y de penas a la satisfacción o a la privación de estas necesidades" (III, 9, pp. 258-259).

En este estado, "la envidia, la avaricia, la ambición" no existen:

"Estas pasiones no nos son dadas de inmediato por la naturaleza; pero su existencia, que supone la de las sociedades, también supone en nosotros el germen oculto de estas mismas pasiones" (III, 9, p. 259).

44 El escrito dactilografiado de Althusser tiene un espacio en blanco en lugar de la palabra "revolución".

45 De hecho: "En la tierra el interés es el mago más poderoso que transforma todos los objetos ante los ojos de las criaturas".

46 Pasaje en blanco en el escrito dactilografiado.

"Estas pasiones artificiales no pueden ser más que un desarrollo de la facultad de sentir" (III, 9, p. 259).

Cf. III, 9, p. 261: "Al reconocer que nuestras pasiones tienen como fuente originaria la sensibilidad física, también podría creerse que, en el estado actual en que se encuentran las naciones civilizadas, estas pasiones existen independientemente de la causa que las ha producido. Voy a mostrar, entonces, siguiendo la metamorfosis de las penas y de los placeres físicos en penas y placeres artificiales, que en pasiones tales como la avaricia, la ambición, el orgullo y la amistad, cuyos objetos parecen pertenecer menos a los placeres de los sentidos, siempre, no obstante, es el dolor y el placer físico aquello que evitamos o que buscamos".

- *Ejemplo: la avaricia.*

"El avaro voluptuoso" (III, 10, p. 262) desea la riqueza "como el intercambio de todos los placeres o como la exención de todas las penas relacionadas con la indigencia" (III, 10, p. 263). Pero hay otros avaros "que nunca cambian su dinero contra los placeres"; "contradicción" sorprendente "que se encuentra entre su conducta y los motivos que los hacen actuar" (III, 10, p. 263). Este avaro, una especie de "*hipocondríaco*" cuyo temor por la indigencia posible es mayor que su deseo de placer.

Este hombre:

"sometido a dos atracciones diferentes" (III, 10, p. 264),

"sin renunciar al placer" "se probará que al menos debe remitir su goce al tiempo en el que será poseedor de mayores riquezas y en el que, sin temor por el futuro, podrá ocuparse por completo de sus placeres presentes".

Mientras tanto pasa el tiempo, y la vejez acrecienta el temor. El avaro no cesa de acumular *porque teme gozar.*

"El temor excesivo y ridículo por los males relacionados con la indigencia es la causa de la aparente contradicción [...] entre la conducta de algunos avaros y los motivos que los hacen actuar" (II, 10, p. 264).

- *Ejemplo: la ambición.*

Aquí también hay contradicción *entre su origen* (sus motivos) –el deseo de acumular riquezas, honores, etc., con miras al placer– y *su conducta.*

"Pero, se dirá, todas las marcas de honor no tienen ninguna impresión física de placer en nosotros; la ambición no se funda, entonces, en este amor por el placer, sino en el deseo de estima y de respeto; no es, pues, el efecto de la sensibilidad física" (III, 11, p. 265).

En otras palabras: la ambición tendría por resorte no el *placer físico* sino el *juicio del otro* (¿lucha de conciencias?).

"¿No sería respeto y la adoración de los hombres aquello que el ambicioso desea más que cualquier otra cosa? (III, 11, p. 267).

Si así fuera, dice Helvetius, a un rico le alcanzaría con pagar un número suficiente de mayordomos que estarían para "pagar a su vanidad un tributo de incienso y de respeto".

No es éste el respeto que se desea, sino el *respeto consentido*.

"No se ama el respeto como respeto, sino como una confesión de inferioridad por parte de otros hombres, como una prenda de su disposición favorable hacia nosotros y de su empeño por evitarnos las penas y procurarnos placeres" (III, 11, p. 267).

Lo mismo para *el orgullo* (Cf. III, 13):[47]

"La conclusión de este capítulo es que se desea ser estimable para ser estimado, y que la estima de los hombres no se desea más que para gozar de los placeres relacionados con esta estima: el amor por la estima, pues, no es más que el amor por el placer, disfrazado. Ahora bien, sólo hay dos tipos de placeres: por un lado, los placeres de los sentidos, y, por otro lado, los medios para adquirirlos; medios que han sido ubicados en la clase de los placeres porque la esperanza de un placer es un comienzo de placer; placer que no existe sin embargo más que cuando esta esperanza puede realizarse" (III, 13, p. 279).

Vemos entonces la *extensión* del término placer o interés en Helvetius. No sólo el *placer inmediato* sino su medio = placer. Este *medio* "esperanza de un placer" es placer.

El placer y el interés están disfrazados de *sus medios*. Este disfraz crea la paradoja de los placeres artificiales. Pero este medio, en definitiva, sirve al fin profundo y oculto del interés.

Sin embargo *este disfraz*, a su vez, puede engañar al hombre: cf. el avaro y el ambicioso, que terminan tomando *el medio por el fin*.

47 El capítulo 13 se titula "Sobre el orgullo".

(Hay entonces una *dinámica* del interés y una *profundidad* del interés que no se reduce a su principio inmediato, sino que supone una *mediación exterior*.)

2*) El interés, resorte de todo juicio de valor (sociología del interés)*.

II, 1, p. 56: "En todos los tiempos, en todo lugar, tanto en materia de moral como en materia de espíritu, el interés personal es el que dicta el juicio de los particulares, y el interés general es el que dicta el de las naciones".

Helvetius examina esta ley bajo la relación:

(acciones) – e instituciones – juicios de estima;

(ideas) juicios morales; en lo que se refiere a lo particular, las sociedades particulares, las naciones, el universo (?).

De hecho, la teoría de Helvetius va mucho más allá de una simple teoría de la moral. Es una teoría del juicio, de las costumbres, de las leyes y de las artes.

a) Desde el punto de vista del individuo: El interés, en el individuo, es juez *del bien* y del mal, y de la estima que se tiene por el otro.

"El interés es el único juez de la probidad" (II, 1, p. 56).

"Cada particular sólo llama probidad en el otro al hábito de las acciones que le son útiles" (II, 2, p. 57).

"De ahí, la justicia de todos nuestros juicios" morales "y estos nombres de justo y de injusto atribuidos a la misma acción, según la ventaja[48] que cada cual recibe de ella" (II, 2, p. 60).

Entonces, en esta perspectiva inmediata, Helvetius tiene razón al decir que las acciones en sí son "*indiferentes*": todo su valor moral no proviene más que del *interés* que las juzga en nosotros.

Lo mismo ocurre en el ámbito del *espíritu*: sólo estimamos al otro en proporción a su *utilidad* hacia nosotros, nuestro propio interés decide el valor que reconocemos al otro.

Cf…

"En asuntos de costumbres, de opiniones y de ideas, parece, pues, que es siempre a sí mismo a quien uno estima en los otros" (II. 3, p. 64).

48 "Según la ventaja o a la desventaja" en el libro de Helvetius.

"Estamos [...] tan [...] necesitados de estimarnos mejor que a los otros que el mejor hombre de cada arte es aquel que cada artista considera como el primero después de él mismo" (II, 4, p. 74).

En esto, pues, la base de nuestro juicio sobre las acciones o sobre los hombres se debe en gran medida a la *subjetividad de nuestro interés.*

Reino universal: cf. *la oveja y la hierba.*

El interés: "el poderoso mago que cambia la forma de todos los objetos ante los ojos de todas las criaturas" (II, 2, p. 60).

"Esta oveja apacible que pace en nuestros campos, ¿no es un objeto de terror y de horror para los insectos imperceptibles que viven en la espesura de las hojas de las hierbas?" (cf. el texto).[49]

El punto de vista:

- de los insectos sobre la oveja, herbívora: "monstruo cruel";

- *de las hierbas* [sic][50] sobre el león y el tigre: "*animales bienhechores*" que no los destruyen [...] y los vengan de las ovejas.

"Así es como intereses diferentes metamorfosean a los objetos: el león es para nosotros el animal cruel; para el insecto, es la oveja" (II, 2, p. 60).

Pero esta concepción del *juicio moral* (sobre las acciones, sobre los hombres) plantea un problema: en efecto, *la acción y el hombre* juzgados no son "*indiferentes*", sino en la perspectiva subjetiva del interés del juez: no son "indiferentes" más que como soporte del juicio del *interés subjetivo* del juez individual.

Pero en sí mismos no son indiferentes: ellos mismos son producidos por el *interés del agente*.

49 *De l'esprit*, II, 2, p. 60: "Esta oveja apacible que pace en nuestros campos, ¿no es un objeto de terror y de horror para los insectos imperceptibles que viven en la espesura de las hojas de las hierbas? Huyamos, dicen, huyamos de este animal voraz y cruel, de este monstruo cuya boca nos devora a nosotros y a nuestras ciudades. ¿Por qué no sigue el ejemplo del león y del tigre? Estos animales bienhechores no destruyen nuestras casas; no se nutren de nuestra sangre; justos vengadores del crimen, castigan a la oveja por las crueldades que ella ejerce en nosotros". Así es como los intereses diferentes metamorfosean a los objetos: para nosotros el león es un animal cruel, para el insecto es la oveja. Puede aplicarse entonces al universo moral aquello que Leibniz decía del universo físico: que este mundo, siempre en movimiento, ofrece a cada instante un fenómeno nuevo y diferente para cada uno de sus habitantes".

50 En realidad, se sigue tratando del punto de vista de los insectos.

Tal acción que juzgo buena o mala por el efecto de mi interés subjetivo es, a su vez, el producto y el efecto de un interés real: *el del agente que yo juzgo.*

- *Ejemplo: lo humano y lo inhumano*:

"El hombre humano es aquel para el cual la visión de la desdicha del otro es una visión insoportable y que, para sustraerse de este espectáculo, está forzado, por así decir, a socorrer al desdichado. El hombre inhumano, por el contrario, es aquel para el cual el espectáculo de la miseria del otro es un espectáculo agradable: para prolongar estos placeres niega todo socorro a los desdichados. Ahora bien, estos dos hombres diferentes tienden ambos, sin embargo, a sus placeres y están movidos por el mismo resorte" (II, 2, pp. 59-60, nota).

Estamos, pues, ante una *contradicción, una doble necesidad*:

1) la necesidad inmanente a *la acción* juzgada: ella es indiferente, no es en sí ni buena ni mala más que porque es el efecto de la necesidad del interés del agente, quien es su juez natural;

2) la necesidad *inmanente al juicio*, que es la del interés *del juez,* y es la que califica moralmente las acciones.

Entonces,

- *o bien* conflicto de intereses considerados cada uno en su perspectiva subjetiva propia;

- *o* comprensión de esta necesidad universal y, por lo tanto, de los conflictos mismos = lo que supone una comprensión paradójicamente *liberada del interés* o animada por un interés que no es más que *el de esta inteligencia*; más el problema: *¿es esta comprensión de los conflictos su solución? Problema en suspenso.*

b) *Desde el punto de vista social* (sociología del interés). Mucho más interesante (cf. Helvetius)

aplicación del mismo principio: si consideramos las sociedades particulares, las naciones, es siempre *el interés el que dirige el juicio moral y la estima* de la sociedad considerada.

- *Ejemplo*:

(II, 11, p. 108): "El público" (aquí nación) "como las sociedades particulares está únicamente determinado en sus juicios por el motivo de su interés [...]; sólo da el nombre de honestas, de grandes o de heroicas a las acciones que le son útiles".

De la misma manera, la estima de los hombres es función *de la utilidad de la sociedad considerada*, por lo tanto, es el mismo esquema.

Pero hay consecuencias más interesantes.

En efecto, este principio del interés permite a Helvetius dar cuenta de algo muy diferente de los juicios: de las instituciones, de las costumbres e incluso del contenido del arte.

Cf. el capítulo 13 del Discurso II: "De la probidad en relación con los siglos y con los pueblos diversos." Helvetius *contra dos concepciones de la moral*:

1) "Unos sostienen que de la virtud tenemos una idea absoluta e independiente de los siglos y de los gobiernos diversos; que la virtud es siempre una y siempre la misma" (p. 118).

Son los *platónicos*: "la virtud [...] no es más que la idea misma de orden, de armonía y de una belleza esencial. Pero esta belleza es un misterio".

2) *Los escépticos*: "Los segundos, y entre ellos Montaigne, con armas de temple más fuerte que los razonamientos, es decir, con hechos que atacan la opinión de los primeros, muestran que una acción virtuosa en el norte es viciosa en el sur, y concluyen que la idea de la virtud es puramente arbitraria" (p. 118).

Ambos se equivocan: "Aquéllos por no haber consultado la historia [...], éstos por no haber examinado con la suficiente profundidad los hechos que la historia presenta" (p. 118).

Para escapar del error, hay que "considerar con un ojo atento la historia del mundo": profundizar la historia.

"Entonces habrían sentido que necesariamente, en lo físico y en lo moral, los siglos deben traer revoluciones que cambian la faz de los imperios; que en las grandes conmociones los intereses de un pueblo siempre experimentan grandes cambios; que las mismas acciones pueden volvérsele sucesivamente útiles y perjudiciales, y por consiguiente, tomar alternativamente el nombre de virtuosas y viciosas" (p. 118).

Principio nuevo: la variación del interés de una sociedad en *la historia (y en el espacio)* permite dar cuenta de la diversidad de los juicios, de las concepciones y de las costumbres.

Ya no se trata de la ignorancia y la estupidez, combinadas con la verdad, es decir, del grado de error, sino de un principio interno

específico: el interés de una nación que explica sus instituciones diferentes (cf. Voltaire).

"Construyo la prueba de mi opinión sobre los hechos, es decir, sobre la locura y la extrañeza hasta ahora inexplicables de las leyes y usos" (p. 119).

"Por estúpidos que supongamos a los pueblos, es cierto que, ilustrados por sus intereses, no adoptaron sin motivo las costumbres ridículas que encontramos establecidas en algunos de ellos: la extrañeza de estas costumbres se debe a la diversidad de los intereses de los pueblos" (p. 119).

- *Ejemplo*: la legislación espartana *sobre el robo* (pastel de crema en el siglo XVIII):[51] "¿Hay algo más extraño que esta costumbre?"

"Sin embargo": - ¿las leyes de Licurgo?;

- el desprecio por el oro y por la plata;

"los robos de gallinas y de hortalizas eran los únicos que hubieran podido cometerse allí";

"estos robos mantenían a los espartanos en el hábito del coraje y de la vigilancia".

Ahora bien, coraje es lo que necesita Esparta para defenderse contra los ilotas y los persas; "Es cierto, pues, que el robo, perjudicial para todo pueblo rico, era útil en Esparta, donde se lo honraba".

- *Ejemplo*: en los salvajes nómades, la costumbre de hacer subir, antes de una partida, a los ancianos a árboles que luego se sacuden. "En principio, nada parece más abominable que esta costumbre. Sin embargo, qué sorpresa cuando vemos, luego de remontarnos a su origen, que el salvaje considera la caída de estos viejos desdi-

51 *De l'esprit*, II, 13, pp. 119-120: "El robo estaba permitido en Esparta: sólo se castigaba la torpeza del ladrón si era sorprendido. ¿Hay algo más extraño que esta costumbre? No obstante, si recordamos las leyes de Licurgo, y el desprecio que se tenía por el oro y la plata en una república donde las leyes sólo daban curso a una moneda de hierro pesado y duro, sentiremos que los robos de gallinas y de hortalizas eran los únicos que habrían podido cometerse allí. Estos robos, hechos siempre con destreza, y a menudo negados con firmeza, mantenían a los lacedemonios en el hábito del coraje y de la vigilancia. Entonces, la ley que permitía el robo podía ser muy útil para este pueblo que debía temer en igual medida la traición de los ilotas y la ambición de los persas, y que no podía oponer a los atentados de unos, y a los ejércitos innumerables de los otros, más que la separación de estas dos virtudes. Es cierto, pues, que el robo, perjudicial en todo pueblo rico, era útil en Esparta, donde se lo honraba".

chados como prueba de su impotencia para soportar las fatigas de la caza" (p. 120):

ahorro de una muerte lenta y cruel.

"Es así como un pueblo vagabundo [...] se encuentra, por así decir, en la necesidad de esta barbarie y cómo, en estos países, el parricidio está inspirado y es cometido por el mismo principio de humanidad que hace que nosotros lo consideremos con horror" (pp. 120-121).

Las artes: cf. capítulo 19 del Discurso II: "En cada siglo la estima por los diferentes géneros de espíritu es proporcional al interés que se tiene por estimarlos".

- *Ejemplo: la novela*.

"Desde los Amadís hasta las novelas de nuestros días, este género ha experimentado sucesivamente muchos cambios" (p. 151).

¿Por qué no gustan las antiguas novelas? Porque:

1) "el principal mérito" de la novela "depende de la exactitud con que pinta los vicios, las virtudes, las pasiones, los usos y el ridículo de una nación";

2) "ahora bien, las costumbres de una nación cambian a menudo de un siglo a otro";

3) "este cambio, entonces, debe ocasionar otro cambio en el género de sus novelas y de su gusto".

"Lo que digo de las novelas puede aplicarse a todas las obras."

- *Ejemplo: las narraciones* de la Edad Media: sus temas son diferentes de los nuestros:

"En la simpleza de los siglos de ignorancia, los objetos se presentan bajo un aspecto muy diferente de aquel bajo el cual se los considera en los siglos ilustrados."

"Estos milagros, estos sermones, estas tragedias y estos asuntos teológicos, que ahora nos parecen tan ridículos, eran y debían ser admirados en aquellos siglos de ignorancia porque eran proporcionales al espíritu del tiempo" (p. 155).

- *Ejemplo*: las tragedias griegas: el tema de la venganza, que entonces era actual, que entonces tenía sentido, ya no responde a nuestras reglas ni a nuestra religión.

- *Ejemplo*: Corneille:

"Es que entonces se salía de la Liga, de la Fronda [...] las carac-

terísticas que Corneille da a sus héroes, los proyectos que hace concebir a sus ambiciosos, por consiguiente, se parecían más al espíritu de la época de lo que se parecen al de nuestros días, donde hay pocos héroes, ciudadanos y ambiciosos, donde una calma feliz ha sucedido a tantas tormentas, y donde los volcanes de la sedición se han apagado en todas partes" (p. 157).

- *Ejemplo*: es la diferencia de la vida política la que explica el contenido diferente *de un mismo género*. El teatro tiene a la patria como tema *en las repúblicas* "donde el odio por los tiranos, el amor por la patria y la libertad son [...] me atrevería a decir, puntos de reunión para la estima pública" (p. 159).

En los otros estados donde no hay vida política pública, "donde los habitantes no participan en la organización de los asuntos públicos, donde se cita raramente la palabra patria y ciudadano, sólo se agrada al público presentando en el teatro pasiones convenientes a particulares; tales, por ejemplo, como la del amor" (p. 159).

De la misma manera, por esta razón se pasa hoy de la *tragedia* a la *comedia*.

La *forma* misma de la obra de arte –y no sólo su contenido– está determinada por las costumbres de un siglo: "De un siglo a otro, este interés público suele ser lo suficientemente diferente de sí mismo como para ocasionar [...] la creación o el aniquilamiento súbito de algunos géneros de ideas o de obras". Ejemplo: *las controversias*, etc. Por lo tanto, teoría de la historia *del juicio estético del arte*.

La obra de arte definida por *su contenido* (y su forma): una obra de arte tiene por contenido *las costumbres de su tiempo*.

Las revoluciones en el gusto y en el arte (contenido, temas, géneros) están relacionadas entonces con las revoluciones de las costumbres.

"Las revoluciones de este tipo" en el gusto "siempre están precedidas por algunos cambios en la forma de gobierno, en las costumbres, en las leyes y la posición de un pueblo. Se trata, pues, de una relación establecida en secreto entre el gusto de una nación y sus intereses" (p. 156).

Entonces, una impresionante *teoría histórica* de la moral, de las costumbres, de las leyes, del arte, del gusto (¿superestructuras?). Helvetius da cuenta de la diversidad de las instituciones humanas.

1) Remitiéndolas al *interés* de las sociedades.

2) Pero, esto es fundamental, desarrollando una teoría de la transformación de este interés.

"El interés de los estados está sujeto, como todas las cosas humanas, a mil revoluciones."

3) Aquello que hace aparecer estas costumbres, instituciones, etc., como el [...][52] y el medio de este interés fundamental. Por lo tanto una teoría del carácter secundario, derivado de las *ideologías* (en sentido amplio) y de las *instituciones*, secundario y *funcional* = las ideologías al servicio del interés histórico de una nación.

4) Pero entonces, necesidad de una *dialéctica histórica*, de la relación *interés-ideologías*: "Las mismas leyes y las mismas costumbres se vuelven sucesivamente útiles y perjudiciales para el mismo pueblo; de donde concluyo que estas leyes deben adoptarse y rechazarse alternativamente" (II, 13, p. 123).

Necesidad de rechazar las leyes perimidas:

"Todas las costumbres que no procuran más que ventajas pasajeras son como andamios que hay que echar abajo cuando los palacios han sido construidos" (II, 13, p. 122).

De ahí la idea: si no se echan abajo estas leyes superadas, el tiempo puede engendrar *una contradicción entre leyes e interés*: contradicción que lleva al Estado a su ruina.

La contradicción *interés* (de una nación) - *leyes*, no actúa positivamente como el motor del progreso, sino como el de la *caída* de un imperio.

Cf. II, 17, p. 145: "Ahora, cuando cambian los intereses de un Estado, y cuando algunas leyes que le fueron útiles en su fundación se han vuelto perjudiciales, estas mismas leyes, por el respeto que se sigue manteniendo hacia ellas, necesariamente deben llevar al Estado a su ruina".

- *Ejemplo*: la caída de Roma: "Después de la destrucción de Cartago [...], debido a la oposición que había por entonces entre sus intereses, sus costumbres y sus leyes, los romanos debían percibir la revolución que amenazaba al Imperio; y sentir que para salvar el Estado, el cuerpo de la república, en las leyes y en el gobierno,

52 Pasaje en blanco en el escrito dactilografiado.

debía apresurarse a realizar la reforma que exigían los tiempos y las circunstancias".

("Las mismas leyes que los habían conducido al último grado de elevación, ya no podían sostenerlos.")

5) Pero se plantea entonces otro problema, que aclara esta dialéctica del interés y de la ideología – instituciones.

Si las *ideas de un pueblo*, sus costumbres, etc., sólo son el fenómeno de su interés, están justificadas, hay "necesidad de extrañeza [...] de barbarie"... ya no hay extrañeza.

O, antes bien, la única regla sobre lo normal y lo anormal (histórico) es el acuerdo o el desacuerdo entre las ideas y el interés: la extrañeza no es entonces sino la *supervivencia histórica.*

Cf. esta extrañeza (II, 13, p. 119) "siempre ha tomado su fuente en la utilidad real o al menos aparente para el público"[53] (supervivencia).

(II, 13, p. 122) "Pero, se dirá, estas costumbres no dejan de ser odiosas o ridículas: sí, porque ignoramos los motivos de su establecimiento y porque, consagradas por su antigüedad y por la superstición, perduraron mucho tiempo después de que la causa de su establecimiento había desaparecido, debido a la negligencia o a la debilidad de los gobiernos".

Aquí, en el punto de unión o de divergencia de dos teorías: lo absurdo de la institución que se mide:

- ya sea por la verdad intemporal que la juzga como error;
- ya sea por la "*supervivencia*" histórica, su superación histórica y su no conformidad con la realidad histórica presente.

La supervivencia es la que hace aparecer *el absurdo*.

Su causa: "la debilidad y la negligencia de los gobiernos".

Cf. II, 17, p. 144: "Las costumbres bárbaras, quizás útiles en el momento de su establecimiento, se volvieron luego muy funestas para el universo [...]. Costumbres que sólo subsisten por el temor de no poder abolirlas sin la sublevación de los pueblos, acostumbrados a considerar la práctica de algunas acciones como la virtud misma, sin encender guerras largas y crueles, y sin ocasionar, además, estas sediciones".

(Cf. Pascal.)

53 "para el bien público" en la obra de Helvetius.

Por lo tanto, se ve aquí *la razón política de la supervivencia*: el interés de algunos por mantener el orden existente que, sin embargo, ha sido superado. [...][54] postular el problema de la naturaleza de este *interés* que determina y juzga las formas políticas y morales. *Este interés se escinde* en el interés de la sociedad que quisiera que cambien las costumbres y leyes para adecuarse a la nueva forma y el interés de los hombres que se niegan a este cambio.

Aun aquí, *el interés* social se muestra *contradictorio*. No solamente *vacío* sino *contradictorio*.

¿Contradictorio por ser *vacío*? (¿Cuál es el contenido de este interés? ¿Cómo definirlo?)

Resumamos los problemas que están en suspenso.

Si el interés es el resorte universal:

1) el problema de la *contradicción de los intereses* ya sea entre individuos, ya sea entre el público, los tiranos, etcétera;

2) el problema de *la revolución de los intereses:* ¿cómo puede cambiar el interés?; ¿qué es lo que cambia?;

3) estos dos problemas ocultan uno solo: *¿cuál es la naturaleza del interés*? *¿qué oculta esta palabra aplicada a objetos diferentes?*;

4) ¿cuál es la solución para el conflicto de intereses?

Estos problemas se aclaran por medio de un segundo aspecto muy importante del pensamiento de Helvetius: *su teoría de la educación.*

2. DIALÉCTICA DEL INDIVIDUO Y DEL MEDIO

Tesis: "El hombre no es sino el producto de su educación" (*De l'homme*, Introducción, p. 3).[55]

III, 1, p. 210: Los hombres son "semejantes a estos árboles de la misma especie, cuyo germen, indestructible y absolutamente el mismo, no siendo sembrado nunca exactamente en la misma tierra, ni expuesto precisamente a los mismos vientos, al mismo sol, a

54 Espacio en blanco en el escrito dactilografiado.

55 *De l'homme,* en *Oeuvres complètes de M. Helvetius*, Londres, 1781: "Si yo demostrara que verdaderamente el hombre no es más que el producto de su educación, sin duda revelaría una gran verdad a las naciones".

las mismas lluvias, debe tomar necesariamente al desarrollarse una infinidad de formas diferentes".[56]

Pero en esta dialéctica del desarrollo, es el *medio*, la influencia del medio, y no la educación, lo que es determinante.

Helvetius: hay que tomar educación en sentido amplio:

"Si damos a esta palabra una significación más verdadera y más amplia" que la educación escolar "y comprendemos con ella igualmente todo lo que sirve para nuestra instrucción (III, 1, p. 208).

Teoría de la educación: dos grados:

- la educación de la infancia
- la educación del hombre

} (el medio cambia)

a. La educación de la infancia […][57] (diferencial y genética)

"Nadie recibe la misma educación", *De l'homme*, I, 1, p. 11. Con otras palabras, Helvetius va a mostrar que todas las diferencias individuales son el producto de la influencia de "la instrucción" (= del medio).

"Es en el instante mismo en que el niño recibe el movimiento y la vida cuando recibe sus primeras instrucciones. A veces es en el vientre materno donde aprende a conocer el estado de enfermedad o de salud", I, 2, p. 13.

El niño, instruido por sus *diferentes sensaciones* producidas por objetos diferentes.

Los objetos: "otros tantos maestros encargados de la educación de nuestra infancia".

"¿Pero no son estos maestros los mismos para todos? No: el azar no es exactamente el mismo para nadie" (I, 3).

56 "Una vez postulado esto, ¿quién puede asegurar que la diferencia de la educación no produzca la diferencia que se observa entre los espíritus? ¿O que los hombres no sean semejantes a estos árboles de la misma especie, cuyo germen, indestructible y absolutamente el mismo, por no sembrarse nunca exactamente en la misma tierra, ni estar expuesto precisamente a los mismos vientos, al mismo sol, a las mismas lluvias, al desarrollarse debe tomar necesariamente una infinidad de formas diferentes? *De l'esprit*, III, 1, p. 210.

57 Espacio en blanco en el escrito dactilografiado.

Azar = influencias exteriores (cf. 1, 8, p. 35, nota).

"Advierto al lector que por la palabra *azar* entiendo el encadenamiento desconocido de las causas propias para producir tal o cual efecto, y que nunca empleo esta palabra con otra significación."

No sólo *los objetos* sino también los *acontecimientos* modifican al hombre y lo marcan:

(1, 4, p. 20): "Un castigo o un azar particular decide a menudo el gusto de un joven, y hace de él un pintor de flores [...] ¡A cuántos azares y accidentes similares está sometida la educación de la infancia!".

Mucho más que a las *relaciones afectivas* del medio infantil.

Cf. los gemelos: *De l'homme,* 1, 6 + ejemplo paradójico: he aquí *dos seres semejantes* (lo que anula la diferencia de naturaleza) que serán diferentes (además de las razones anteriores) por razones referidas a las relaciones *con su medio familiar*:

"¿Habrán tenido la misma nodriza? ¿Qué importa? Importa mucho. ¿Cómo dudar de la influencia del carácter de la nodriza en el niño?" (1, 6, p. 22).

Si tienen la misma nodriza, la diferencia de afecto de los padres:

"¿Es posible imaginar [...] que la preferencia dada a uno de ellos, sin darse cuenta, no tenga ninguna influencia en su educación?"

Lo mismo en cuanto al atraso en el estudio de uno de los dos niños... celos y conflictos, etcétera.

Para resumir, a través de los diferentes medios de la infancia, la familia, la escuela, los amigos, etc., vemos constituirse el carácter del niño por medio de una dialéctica en la que los elementos originarios desempeñan un papel predominante.

"Comparo los pequeños accidentes que preparan los grandes acontecimientos de nuestra vida con la parte filamentosa de una raíz que, insinuándose insensiblemente en las grietas de una roca, crece dentro de ella hasta que un día la hace estallar" (1, 8, p. 35).

Influencia determinante del *medio exterior* (objetos + acontecimientos + relaciones humanas),

producida por una dialéctica *interna* de los *efectos específicos, de las estructuras* de carácter, de espíritu y de pasión.

Esto permite que Helvetius explique las diferencias entre los individuos sobre la base de una identidad *fundamental de naturaleza*:

es el medio genético el que produce las diferencias entre los hombres… *teoría del genio* producto "del azar", de "la educación", de las "*circunstancias*" (el azar no es aquí una gracia divina <grandeza de esta teoría a pesar de los pequeños aspectos. Cf. *Boileau y los pavos*. (Cf. *De l'esprit*, III, 1, nota, leer texto>).[58]

b. La educación del hombre

Con el fin de la adolescencia el hombre entra en contacto con un medio diferente; medio humano "la segunda educación del hombre" (I, 7, p. 26).

"Los nuevos y principales maestros del adolescente son la forma de gobierno en la que vive y las costumbres que esta forma de gobierno da a una nación" (I, 7, p. 27).

Hay otros "*maestros*". *Ejemplo*: la posición social del hombre, sus amigos, sus amantes, pero *el nuevo medio tiene una estructura fundamental: la de su gobierno y la de sus costumbres*, y esta estructura es la que ejerce una influencia fundamental en el hombre.

"El carácter es en el hombre el efecto inmediato de sus pasiones, y sus pasiones a menudo son el efecto inmediato de las situaciones en las que se encuentra" (I, 7, p. 27).

<Esto plantea problemas que volveremos a encontrar.>

Esta concepción de la "*producción*" del hombre por su medio se encuentra en el siglo XVIII entre dos teorías diferentes. Lo que está en juego es el *destino del materialismo: ¿qué vía debe seguir?*

58 Cf. *De l'esprit*, III, 1, p. 209: "Podemos leer en *L'Année littéraire* que Boileau, siendo niño, se cayó mientras jugaba en un patio. Con la caída, la chaqueta que llevaba se le subió; un pavo le dio varios picotazos en una parte muy delicada. Boileau sufrió por esto durante toda su vida; y tal vez a ello se deba su severidad en las costumbres, esa falta de sentimiento que se observa en casi toda su obra; de ahí su sátira contra las mujeres, contra Lulli, Quinault y contra todas las poesías galantes. Tal vez su antipatía por los pavos le ocasionó la aversión secreta que siempre sintió por los jesuitas, que los habían introducido en Francia. Tal vez su sátira sobre el equívoco, su admiración por Arnauld y su epístola sobre el amor de Dios se deban al accidente que sufrió; tan cierto es que a menudo son causas imperceptibles las que determinan toda la conducta de la vida y todo el orden de nuestras ideas".

1) *Cf. la polémica de Diderot contra Helvetius*: "Refutación seguida" del libro *Sobre el hombre*[59] ([Garnier-Frères]).[60]

Para *Diderot* los efectos de la educación son limitados. El elemento que determina las diferencias entre los hombres es su "*constitución*", su "*organización*" fisiológica: *son las diferencias físicas las que fundan las diferencias morales.*

"¿Cuál es el anatomista que haya pensado en comparar el interior de la cabeza de un estúpido con el interior de la cabeza de un hombre de espíritu? ¿No tienen también las cabezas sus fisonomías por dentro? Y si el anatomista experimentado conociera estas fisonomías, ¿no le dirían todo aquello que las fisonomías exteriores le anuncian a él y a otras personas con tanta certeza que afirman no haberse equivocado nunca? Con un poco más de atención, el autor habría sospechado que dentro de la combinación de los elementos que constituyen al hombre de espíritu, también había uno, quizás el más importante, y su sospecha no habría estado demasiado mal fundada. ¿Cuál es este elemento? El cerebro"[61] (citado en *Revue historique des sciences*, julio-diciembre de 1951, p. 219).

Por lo tanto, las diferencias morales e intelectuales se deben a diferencias de organización física: *papel genético del medio, reducido.*

Helvetius critica esta teoría materialista fisiologista y muestra ampliamente en *L'Esprit* que las diferencias de organización (sensibilidad, memoria, atención) son secundarias y que en relación con sus *capacidades*, los hombres son *iguales* originariamente.

2) Pero hay otra teoría del papel del medio: *el clima* (Montesquieu): cf. Helvetius, *De l'esprit*, Discurso III, pp. 28-29.

Imposible deducir del clima el espíritu de los hombres:

"Debemos atribuir las conquistas[62] de los septentrionales a causas morales, y no a la temperatura particular de los países del norte" (III, 28, p. 356).

Cf. capítulo 30 (p. 362): "La posición física de Grecia es siempre la misma: ¿por qué los griegos de hoy son tan diferentes de los grie-

59 *Réfutation suivi de l'ouvrage d'Helvetius intitulé L'homme*, en *Oeuvres complétes de Diderot*, París, Garnier-Frères Editores, 1875, t. 2.

60 En lugar de Garnier-Frères, el escrito dactilografiado tiene un espacio en blanco.

61 *Op. cit.*, p. 323.

62 Y no "la conquista", como dice el escrito dactilografiado.

gos de ayer? Es la forma de su gobierno la que ha cambiado; y como el agua que toma la forma de todos los recipientes en donde es vertida, el carácter de las naciones es capaz de tomar todo tipo de formas".

De esta manera, Helvetius trata de descubrir, como Montesquieu, *un principio* material que permita dar cuenta de las diferencias específicas de la historia. También como éste, hace intervenir *al medio*. Este medio es no histórico para Montesquieu. Helvetius, por el contrario, concibe este medio como un *medio humano* e *histórico*. ¿Primer esbozo de una concepción *materialista*? ¿Dialéctica del medio histórico?

En lugar de tener:

Clima… hombre diferente… institución política;

Tenemos:

instituciones políticas… hombre diferente.

Pero esto nos plantea entonces el problema de las *instituciones políticas.*

Las vemos *producir el desarrollo de los hombres* y dirigirlo, pero *las hemos visto*, en la teoría del desarrollo histórico, *producidas* por *el interés* de la nación y variar con ella.

Debemos remitirnos *al interés de las naciones* como autor último de esta teoría.

3. INTERÉS Y POLÍTICA

Entonces, hay dos formas de interés:

1) el interés individual, subjetivo;

2) el interés público, general (el de una nación en un momento determinado);

y dos afirmaciones de Helvetius:

1) el interés individual es el resorte último de todo el mundo humano;

2) pero, por otra parte, el interés público es el que, por medio de las leyes y costumbres, forma la naturaleza del hombre a través de la educación, es decir, es el que *da al interés individual su forma y su contenido*.

¿Qué relación hay entre el *interés particular* y el *interés público*? ¿Cómo, con qué condición, podemos tomar *la palabra interés* en el mismo sentido?

Ahora bien, ¿qué constatamos *en los hechos?*

1) No el acuerdo, sino la contradicción entre *el interés particular* y *el interés público.*

Cf. *la falsedad de las mujeres.*

(II, 15, p. 135): "¿Qué esperar de tantas declamaciones contra la falsedad de las mujeres, cuando este vicio es el efecto necesario *de una contradicción entre los deseos de la naturaleza y los sentimientos que, por las leyes y la decencia, las mujeres están obligadas a fingir*? En Malabar, Madagascar, si todas las mujeres son verdaderas, es porque satisfacen, sin escándalo, todas sus fantasías, y porque tienen mil galanes. [...] En estos países no se encuentran mujeres falsas porque no tienen ningún interés en serlo. [...] Digo solamente que no es posible reprochar a las mujeres de manera razonable una falsedad que la decencia y las leyes hacen que sea una necesidad para ellas".

Esta *contradicción* entre los deseos de la naturaleza y *las leyes* (expresión del interés público) resuelta por la *falsedad* de las mujeres, es, de hecho, una contradicción entre el interés particular y el interés general. *La esencia de estos dos intereses no es la misma.*

Cf. la teoría del doble interés que *mueve lo particular* (II, 8, pp. 89-90).

Otros numerosos ejemplos.

2) Aun más visible la contradicción entre el interés de las sociedades particulares y de la sociedad (nación):

"El interés público es casi siempre diferente del de las sociedades particulares" (II, 9).

Cf. capítulo 8 del Discurso II: teoría del interés de las sociedades particulares, suerte de dinámica newtoniana.

"Cada sociedad se mueve por dos especies de intereses" (II, 8, p. 89):

- "el primero, más débil, es común para la sociedad general, es decir, para la nación";

- "el segundo, más poderoso, es absolutamente particular" (II, 8, p. 90) y es el más fuerte, el vencedor de esta lucha.

(Esta teoría de las sociedades particulares y del triunfo de su interés funda la crítica que Helvetius dirige a los *sacerdotes* y a *la tiranía.*) (Cf. II, 14.)(a)

"En la forma actual de nuestro gobierno, los particulares no están unidos por ningún interés común" (III, 14, p. 226).

¿Qué tienen en común entonces el interés particular y el interés general, si no es la palabra *interés?* ¿No es insuperable esta contradicción?

Veamos el otro aspecto: *ya no los hechos* sino el derecho.

Cf. *Génesis de la sociedad* (III, 4).

El interés individual funda las sociedades: *contrato.*

Los hombres amenazados por las bestias feroces "sintieron que cada uno de ellos en particular tenía interés de agruparse en sociedad" (III, 4, p. 224).

Pronto, estado de guerra en la sociedad, nuevas convenciones "por las cuales cada uno en particular debe renunciar al derecho de la fuerza" (p. 225).

"De todos los intereses de los particulares se formó un interés común que debió dar a las diferentes acciones los nombres de justas, permitidas, o de injustas, según fueran útiles, indiferentes o perjudiciales para las sociedades."

El interés común es entonces "la agrupación de todos los intereses particulares" (p. 226).

Pero esta *identidad*, a pesar de ser *originaria,* permanece ideal.

De ahí, el uso de las *penas* y *de las recompensas*, sustituto de esta identidad.

"Percibo que [toda][63] convención, en la que *el interés particular se encuentra en oposición con el interés general*, siempre habría sido violada si los legisladores no hubieran propuesto grandes recompensas para la virtud; y si no hubieran opuesto sin cesar la barrera del deshonor y del suplicio a la inclinación natural que lleva a los hombres a la usurpación: veo entonces *que la pena y la recompensa son los dos únicos lazos por los cuales han podido mantener unidos el interés particular con el interés general*" (p. 225).

(a) "No teniendo las leyes más que la utilidad pública por fundamento" (III, 4, p. 226).
63 "Esta" en lugar de "toda" en el escrito dactilografiado.

El *lazo* entre el *interés general y el interés particular* es, pues, *interior* (identidad) o *exterior* (contradicción compensada), es decir que *Helvetius da* a la noción de interés *dos sentidos* diferentes: el interés general es ya sea la identidad interna de los intereses particulares, ya sea su unidad externa, es decir, su falsa identidad, su contradicción.

- Por un lado, piensa al *interés general* como la identidad de los diferentes intereses particulares (identidad ideal).

- Por otro lado, describe al interés particular como lo contrario del *interés general*.

¿Cómo se hace esta identificación externa si no es ella el producto de una identidad interna?

- *Por la obligación* (pena, castigo).

- Por el azar (II, 7): "La justicia [...] no es otra cosa que *el encuentro feliz de nuestro* interés con el interés público". Cf. II, 7, pp. 87-88, nota: "El interés no nos presenta de los objetos más que las caras bajo las cuales nos es útil percibirlos. Cuando *los juzgamos en conformidad con el interés público, no es tanto a la precisión de su espíritu o a la justicia de su carácter a quienes debemos rendir honores, sino al azar que nos coloca en las circunstancias en que nuestro interés es ver como el público*".

Así, la unidad de derecho es reemplazada por una identidad maravillosa: la del azar. Pero ella todavía supone, presupone, la existencia de este *interés general, es decir, el segundo término de la contradicción*: aquello que el azar puede hacer es realizar esta coincidencia de nuestro interés y *del interés general*.

- Un ejemplo: las *sociedades académicas* (II, 8, p. 90) "para quienes las ideas generalmente más útiles son las particularmente más agradables, y cuyo interés personal se encuentra confundido de esta manera con el interés público".

- *Otro caso*: aquel en el que el interés de un hombre reviste la forma de *la pasión del interés general*: cuando para un hombre el interés general es *pasión personal*, la coincidencia se realiza:

"la pasión del bien general" (II, 15, p. 139).

Cf. el retrato del *sabio filósofo* (III, 14, p. 286, nota).[64]

64 "Estos sabios, sin embargo, deben ser muy estimados por la sociedad. Si la extrema sabiduría a veces los vuelve indiferentes a la amistad de los particulares,

Su pasión es *la de la humanidad*.

Pero es así sólo porque remite a la humanidad la pasión que los otros hombres reservan a los hombres: porque es "independiente" e "*indiferente*".

De ahí, esta paradoja: para alcanzar el interés general, para que el interés particular coincida con el interés general es necesario que el hombre se vuelva independiente de los hombres, independiente de *su propio interés particular*:

"En cuanto a la probidad, es únicamente el interés público el que hay que consultar y en el que hay que creer" (II, 6, p. 78).

Pero "para adquirir ideas interesantes para el público hay que [...] recogerse en el silencio y en la soledad" (II, 8).

Cf. II, 10: el hombre debe escapar de las ciudades, buscar el silencio y la soledad = *escapar de la sociedad*, desapegarse de ella para comprenderla: *liberarse de ella para conocerla*.

"Es, pues, por un desapego absoluto de sus intereses personales, por un estudio profundo de la ciencia de la legislación, que un moralista puede volverse útil a su patria" (II, 16, p. 141).

Vemos, entonces, lo que significa esta "*pasión por el bien general*"[65] (II, 16, p. 140). Es una pasión que se confunde con el *desapego ab-*

---

también –como lo prueba el ejemplo del abad de Saint-Pierre y de Fontenelle– les hace expandir sobre la humanidad sentimientos de ternura que las pasiones vivas nos obligan a agrupar en un solo individuo. Muy diferentes de esos hombres que no son buenos sino porque se dejan engañar, y cuya bondad disminuye en la misma proporción en la que su espíritu se ilustra, el sabio puede ser constantemente bueno porque sólo él conoce a los hombres. Su maldad no lo irrita: como Demócrito, sólo ve en ellos a locos o a niños contra los cuales sería ridículo enfadarse; son más dignos de piedad que de cólera. Los considera con la mirada que un mecánico dirige al mecanismo de una máquina: sin insultar a la humanidad, se queja de la naturaleza que relaciona la conservación de un ser con la destrucción de otro: que para alimentarse ordena al águila que se arroje sobre la paloma, a la paloma que devore al insecto, que ha hecho un asesino de cada ser. Si sólo las leyes son jueces sin humor, el sabio, en este aspecto, es comparable a las leyes. Su indiferencia siempre es justa e imparcial; debe ser considerada como una de las virtudes más grandes de este hombre, pues una necesidad demasiado grande de amigos exige siempre alguna injusticia. Por último, solamente el sabio puede ser generoso, porque es independiente. Quienes se unen en un vínculo por una utilidad recíproca no pueden ser liberales unos con otros. La amistad no hace más que intercambios; sólo la independencia hace dones."

65 De hecho, "pasión por el bien público".

soluto de las pasiones. Es, pues, lo contrario mismo de la pasión, del interés, es su *negación*.

Así termina en el *idealismo* moral este materialismo del interés; pero el idealismo del sabio no es más que el efecto y el reconocimiento teórico de *la idealidad de su objeto: del interés general.*

El sabio debe ser un *santo* porque el interés general no es más que un *anhelo*.

Esta contradicción dirige la concepción que Helvetius se hace de la *reforma política* donde también se observa su *materialismo* del interés al servicio de un *idealismo moral.*

El *legislador* debe "*exigir la virtud de los hombres*".

"Motivos de interés temporal, manejados con destreza por un legislador hábil, alcanzan para formar hombres virtuosos" (II, 24, p. 192).

"… *ligar* <prueba de que este lazo no existe> el interés personal con el interés general. Esta unión es la obra maestra que la moral debe proponerse. Si los ciudadanos no pudiesen construir su felicidad particular sin construir el bien público, los únicos viciosos serían los locos; todos los hombres estarían obligados a ir hacia la virtud, y la felicidad de las naciones sería un beneficio de la moral" (II, 22, p. 183).

Cf, II, 24, p. 196: "El arte del legislador consiste, pues, en obligar a los hombres por medio del sentimiento del amor a sí mismos, a ser siempre justos unos con otros".

"Ahora bien, para componer estas leyes, hace falta conocer el corazón humano."

Y volvemos a la reforma del entendimiento, a la del legislador esta vez… o al anhelo de que sea asistido por un "*ministro pensador*" (II, 16, p. 142) (cf. la esperanza en Federico II y Catalina).

Vemos cómo Helvetius:

-*utiliza* [para] sus análisis teóricos:

- la realidad del *interés individual*;
- el carácter determinante de las *instituciones políticas* en la moral, etcétera;

-pero los *transforma* por su idealismo del *interés general*, es decir, de este pseudo*lazo* que existe en tan pequeña medida y que, por eso mismo, hay que *formar, instaurar entre los hombres.*

En efecto, la solución política de Helvetius supone la negación de su *teoría de la materialidad de la historia*:

-por un lado, la necesidad del *legislador desinteresado*, ilustrado [-] *no histórico*;

-por el otro, *la negación* de la noción más fecunda de su teoría, la de la transformación del interés histórico de un pueblo y la sustitución de este interés histórico por un *interés ideal*: el interés general como solución de las contradicciones reales de la vida política.

Sólo que Helvetius ha instituido una *nueva problemática:*

1) por su *dialéctica* del individuo – medio social;

2) por su teoría materialista de las ideologías e instituciones referidas al *interés histórico* de una nación, por lo tanto, por su extensión a la historia política del *principio pascaliano del juicio histórico*, abre la vía a *nuevos problemas* y, en particular, al problema de *la naturaleza de este interés histórico* y del *principio de su devenir*.

(Sobre la utilización de Helvetius y de Holbach, cf. Marx, *Philosophie* IX, pp. 43-50.)[66]

E. ROUSSEAU

Hablar[67] de historia a propósito de Rousseau es enfrentarse con una paradoja. Rousseau no escribió la historia del siglo de Luis XIV como Voltaire, ni la historia de las instituciones de la antigua Francia, como Boulainvilliers. Pero podemos decir, sin embargo, que el texto que domina todo el siglo XVIII para dar las consideraciones más profundas sobre la historia de su tiempo, es el *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*.

66 Se trata otra vez de *La ideología alemana*, citada según Karl Marx, *Oeuvres philosophiques,* Ediciones Costes.

67 Los análisis que siguen corresponden a un escrito dactilografiado de dos páginas numeradas a mano "93 bis" y "93 ter". Es poco probable que pertenezcan al mismo conjunto que el manuscrito sobre Hegel, publicado en la parte siguiente de este curso y numerado a partir de la página 98. No hay nada que corresponda con ellas en las notas de auditor. Si bien esta ausencia no es una prueba de que estas palabras no se pronunciaron, no queda descartado que este escrito dactilografiado corresponda a otro curso (o conferencia) sobre la filosofía de la historia en el siglo XVIII.

"¡Oh, tú, hombre! Dondequiera que vivas, cualesquiera sean tus opiniones, escucha. He aquí tu historia."[68]

Sin duda, de lo que trata este *Discurso* es de historia. ¿Pero de qué historia?

"Comencemos, pues, por dejar de lado todos los hechos; pues no tienen que ver con la cuestión."[69]

La historia de los progresos de la civilización y de la decadencia de la especie humana. Una historia sin reyes, sin nombres de hombres ni de ciudades, para resumir, una historia conceptual, que describe los cambios ocurridos en la constitución del hombre a lo largo del tiempo.

Sin embargo, esta historia conceptual, tan pobre en historia, es rica en conceptos. Parece desarrollarse en el orden de la abstracción, pero se refiere directamente al contenido real de la sociedad, de la moral y de la política. ¿Cómo puede concebirse esto? De una sola manera: y es que los conceptos que utiliza Rousseau en su génesis ideal son conceptos nuevos que permiten pensar bajo nuevas categorías el curso mismo de la historia real.

Hay que representarse el papel de estos conceptos abstractos –en apariencia tan alejados de la historia real pero, en verdad, tan cerca de ella– como uno se representa, en otras disciplinas, el papel de la abstracción. Así, nociones matemáticas, elaboradas aparentemente en el ámbito de la abstracción pura, nos dan la clave de problemas concretos de la ciencia física en la medida en que permiten pensar estos problemas en términos nuevos y resolverlos.

Lo mismo ocurre con Rousseau. Su historia conceptual contiene conceptos revolucionarios (al menos en germen) que van a producir una comprensión nueva e infinitamente más profunda de la historia.

Siguiendo con la comparación, añadiría algo más: del mismo modo que los problemas matemáticos más abstractos, las nocio-

68 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité,* en *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, p. 133. En este curso, Althusser cita el *Discurso* a veces en la edición de Jean-Louis Lecercle (Ediciones Sociales), otras veces en la de Garnier. En el curso de 1965 sobre filosofía política, lo cita en la edición de Vaughan. Para que las citas fueran homogéneas, en este volumen nos hemos referido, salvo indicación contraria, a la edición de La Pléiade.

69 Página 132.

nes matemáticas más abstractas no son más que respuestas abstractas y puras a problemas concretos de las ciencias físicas, que las gobiernan y las condicionan de lejos, del mismo modo, también en Rousseau, los conceptos abstractos de la historia no son más que el efecto de problemas históricos concretos, y la respuesta a estos mismos problemas.

¿Cuáles son estos problemas? Para comprender el sentido de estos conceptos abstractos que responden a ellos, hace falta examinar un instante la situación de Rousseau en su tiempo. Esta situación, sin ninguna duda, es una situación nueva y, en cierta medida, revolucionaria.

Hasta aquí,[70] en efecto, hemos observado la existencia de dos grupos sociales en el siglo XVIII:

1) el partido feudal-liberal (uno de cuyos representantes ideológicos es Montesquieu);

2) el partido "burgués", y sus representantes ideológicos, los filósofos de la burguesía en ascenso, con grandes diferencias entre sí, además (enciclopedistas).

Pero estos dos grupos de intelectuales y de ideólogos, representantes de las dos clases principales del siglo XVIII, representan *dos clases poseedoras y antagonistas*: la feudalidad y la burguesía.

Ahora bien, así como en la antigua Grecia la lucha política e ideológica (y filosófica) de los comerciantes y de los propietarios de minas y talleres contra los propietarios de tierras era la parte más visible del trasfondo de la explotación silenciosa de la esclavitud, de la misma manera, en el siglo XVIII, la lucha de la feudalidad y de la burguesía ocurría sobre el trasfondo de *la explotación económica de la mayor parte de la masa del pueblo*.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, esta masa (campesinos, artesanos manuales) se encuentra sometida a una doble explotación:

70 A partir de aquí, el escrito dactilografiado de Althusser, que se distingue en sus archivos de las páginas anteriores, es muy similar a las notas de auditor: es muy probable que se trate del documento que tenía ante la vista cuando daba clase.

1) por un lado, la explotación feudal (económica y personal, a esto se añaden los impuestos cada vez más pesados);

2) por otro lado, la *explotación capitalista naciente* (trabajo asalariado). El desarrollo del capital agrario transforma a muchos pequeños explotadores en trabajadores agrícolas. El desarrollo de las manufacturas perjudica seriamente la estructura artesanal de la producción, y arruina a maestros y compañeros.

Esta masa de la pequeña burguesía, del pueblo modesto, de campesinos, de artesanos, esta masa *de fondo plebeyo*, durante el siglo XVIII, en la nueva situación general, encuentra defensores y teóricos cercanos a ella, que no tratan de hacer un uso demagógico de su miseria: Mably, Morelly, etc., y Rousseau. Rousseau también es de origen modesto, hijo de un artesano desclasado, durante toda su vida permanece obsesionado por la nostalgia y el mito de la felicidad del artesano y del pequeño campesino, "independientes" económicamente y, por consiguiente, libres.

Estas circunstancias ponen a Rousseau en una situación muy particular en la ideología del siglo XVIII.

1) Por un lado, Rousseau pertenece a la filosofía de la Ilustración. Rousseau es un racionalista, de ninguna manera es un "romántico" (cf. la tesis de Derathé: *El racionalismo de Jean-Jacques Rousseau*).[71] Rousseau retoma y sostiene los *temas dominantes de la ideología racionalista y utilitarista.* Piensa fundamentalmente en los conceptos de la filosofía de la Ilustración.

2) Pero, por otro lado, ocupa una *posición crítica* en la filosofía de la Ilustración y dentro de su ideología. Es un filósofo de la Ilustración que se opone a la ideología de la Ilustración *desde el interior mismo* de la filosofía de la Ilustración. Es un *enemigo interno*.[72] De ahí el fondo teórico y no sólo psicológico de sus conflictos personales con Voltaire, Diderot, Hume, d'Holbach, etc.; para resumir, con los enciclopedistas y los "filósofos". La razón de esta posición crítica reside, justamente, en el origen nuevo de su inspiración, en el acento plebeyo de sus concepciones y de sus reivindicaciones.

En esto se encuentra lo que permite comprender la nueva profundidad del análisis y de la concepción de Rousseau. Aporta una pro-

71 Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1948.
72 Las notas de auditor hablan de "enemigo del adentro".

fundidad crítica a todas las adquisiciones de la filosofía racionalista del siglo XVIII. "*Creí* –escribe– *que debía cavar hasta la raíz*", palabra que prefigura la frase del joven Marx: "Ser radical, es tomar las cosas por la raíz" (Segundo *Discurso*, p. 160). Y de hecho, no hay concepto que Rousseau haya recibido de la Ilustración *sin cuestionarlo* y situarlo en una nueva perspectiva tras haberlo criticado (cf. su crítica del *interés*, de la *razón*, de la *filosofía*, etcétera).

En cuanto a la concepción de la historia, pueden ponerse en evidencia los puntos siguientes:

1) Rousseau concibe la historia como un *proceso*, como el efecto, como la manifestación de una necesidad inmanente. Y en esto permanece dentro del concepto de la *Aufklärung*. Pero este proceso no es para Rousseau –como lo es para la Ilustración– *un desarrollo lineal continuo*, es un *proceso nodal, dialéctico.* El punto más claro que opone Rousseau a los filósofos de la Ilustración es que él no concibe el desarrollo de la historia humana como armonioso. Para los filósofos, hay progreso de la civilización y progreso de la felicidad: para Rousseau este desarrollo es *antinómico en sí mismo*. El progreso de la civilización conlleva la pérdida de la sociedad. La historia "ha perfeccionado la razón deteriorando la especie" (p. 162).[73]

2) La historia se refiere siempre al desarrollo del hombre, al desarrollo de la naturaleza humana, pero el sujeto de la historia ya no es el individuo, ni la materia de la historia las facultades individuales. El sujeto de la historia es la especie humana. ("¡Oh, tú hombre! He aquí tu historia [...]. Es, por así decir, la vida de tu especie la que voy a describir") y el producto del desarrollo histórico es la contradicción entre los progresos del espíritu y la decadencia de la especie.

3) Esta nueva concepción dialéctica implica que la *naturaleza humana padece modificaciones reales*:

- "En estos cambios sucesivos de la constitución humana es donde debe buscarse el primer origen de las diferencias que distinguen a los hombres" (p. 123);

73 *Op. cit.*, p. 162: "Me queda por considerar y por comparar los diferentes azares que pudieron perfeccionar la razón humana, deteriorando la especie, hacer malvado a un ser volviéndolo sociable y, desde un punto de partida tan alejado, traer por fin al hombre y al mundo al punto donde los vemos".

-"Los cambios que la sucesión de los tiempos y de las cosas debió producir en su constitución original" (p. 122);

-Y sobre todo: "Sentirá que el género humano de una época no es el género humano de otra época, la razón por la que Diógenes no encontraba ningún hombre es que buscaba entre sus contemporáneos al hombre de una época que ya no existía" (p. 192).

De ahí, el tema de una crítica de la noción de naturaleza humana: "No es una empresa liviana distinguir entre lo que es original y artificial dentro de la naturaleza actual del hombre".[74]

Cuando los filósofos y los juristas hablan de la ley natural o de estado de naturaleza, no hacen más que proyectar en el pasado, dice Rousseau, los hábitos y las instituciones presentes. Cf. a propósito del estado de naturaleza, *Discurso*, p. 132: "Todos, al hablar sin cesar de necesidad, de avidez, de opresión, de deseos y de orgullo, han transferido al estado de naturaleza ideas que habían tomado en la sociedad".

En Rousseau encontramos en germen una crítica de la filosofía de la historia en sentido clásico, crítica por la cual trae a la historia misma (es decir, al presente) el principio en nombre del cual se la juzga (pero a pesar de esto, Rousseau practica a su vez el mismo juicio, utilizando también el estado de naturaleza).

4) Si la historia no se juega en el nivel del desarrollo de las facultades humanas, de la manifestación de la naturaleza humana, es porque se juega en un nivel más profundo. Rousseau es tal vez el primer filósofo que ha concebido de manera sistemática el desarrollo de la historia, el desarrollo de la sociedad, como un desarrollo vinculado dialécticamente con sus condiciones materiales.

En Rousseau el desarrollo de las relaciones del hombre con el hombre está condicionado por el desarrollo de las relaciones del hombre con la naturaleza (cf. la selva, el fin de la selva, la esclavitud; ricos y pobres; amos y servidores; el Estado).

5) No es sorprendente, en estas condiciones, que en Rousseau encontremos de manera imprecisa una crítica de la tesis que resume toda la ideología de la Ilustración: la de la Reforma del Entendimiento.

Si el motor del desarrollo social no es más que la toma de conciencia de sí de una razón eterna, si la dialéctica de la historia ya no

74 *Ibid*., p. 123.

se juega entre el error y la verdad, si una necesidad material dirige el progreso de la especie, ya no es posible entonces poner las esperanzas de una reforma solamente en el *triunfo de la Razón*.

Cf. segundo *Discurso,* p. 125: "Todas las definiciones de estos hombres eruditos <los juristas del derecho natural> [...] concuerdan sólo en que es imposible entender la ley de la naturaleza y, por consiguiente, obedecer a ella sin ser un gran razonador y un profundo metafísico. Esto, precisamente, significa que los hombres, para establecer la sociedad, tuvieron que emplear *luces que sólo se desarrollan con mucha pena y en muy poca gente en el seno de la sociedad misma*".

En efecto, para Rousseau la razón es, a su vez, el producto de un desarrollo social. Hay, pues, en el hombre, "principios anteriores a la razón" (p. 126). Esta crítica de la reforma del entendimiento explica el ataque vigoroso a los filósofos (enciclopedistas), a la filosofía y al círculo de las teorías sociales y jurídicas que sitúan en el comienzo de la historia, como su motor y principio, una razón que de hecho es sólo su producto (cf. igualmente el círculo de la lengua).

Crítica de la filosofía: "La razón es la que engendra el amor propio, y la reflexión es la que lo fortalece; es ella la que repliega al hombre en sí mismo [...] es la filosofía la que lo aísla" (p. 156).

"De esta manera <la de Rousseau que rechaza estos círculos> no estamos obligados a hacer del hombre un filósofo antes de hacerlo un hombre" (p. 126).

En esta perspectiva, puede darse al primer *Discurso* –tan mal comprendido– una significación más profunda: mostrando que las letras y las artes no han "depurado los hábitos", Rousseau no hace más que refutar con una demostración extrema la tesis fundamental de la Ilustración: la de la razón, motor de la historia.

Es preciso decir, claro está, que esta profundización crítica de los temas de la Ilustración llega a sus límites, que son:

1) los temas mismos de la Ilustración, en los que piensa Rousseau, y la forma que da a su crítica, que a menudo no es más que el contrapunto negativo de las tesis criticadas –ejemplo: la crítica radical de la civilización–;

2) la utopía de Rousseau, es decir, el tema positivo silencioso, los presupuestos filosóficos que animan su crítica. De ahí, la paradoja

del filósofo que, en el siglo XVIII, concibió la teoría más materialista y más dialéctica de la historia humana sólo para terminar en el idealismo moral del *Contrato social*.

Pero estos límites teóricos no son más que los límites históricos de los medios sociales que Rousseau representa: serán los límites mismos de la acción de los jacobinos y de Robespierre.[75]

1. EN EL ESTADO DE NATURALEZA

En el estado de naturaleza, Rousseau encarna sus propias reivindicaciones: hombres

- libres;
- iguales;
- buenos.

¿Cuáles son las condiciones de estos tres principios? Hay dos condiciones:

1) Relación del hombre con la naturaleza
- inmediata;
- simple;
- sin obstáculo.

2) Relaciones de los hombres entre ellos, inexistentes.

1) *El hombre en la naturaleza está en su casa (bei sich)*

Rousseau se opone a una tradición de pensamiento que presenta al hombre en la naturaleza como en un medio hostil (cf. mito de Protágoras: el hombre en la naturaleza está desnudo, a diferencia de los animales).

El hombre es un animal, está incluso por debajo de la animalidad y, sin embargo, está organizado de manera más aventajada: tiene manos, etc., pero no tiene instinto específico → se apropia de todos. Cf. Feuerbach:[76] universalidad fisiológica en el hombre, pues es omnívoro.

75 Aquí concluye el escrito dactilografiado de Althusser sobre Rousseau. La continuación del capítulo ha sido editada según las notas de auditor.

76 Recordemos que Althusser tradujo una selección de textos de Feuerbach, publicada con el título de *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960.

¿Qué sentido tiene esta diferencia específica?

- El hombre es más independiente de la naturaleza: no está atado a tal tipo de alimento, etcétera.

- *Perfectibilidad*.

Relación con su cuerpo:

a) No tiene necesidad de ningún socorro físico fuera de su cuerpo. El hombre natural "se lleva siempre todo entero consigo". La complicidad de la naturaleza refuerza esta autarquía. Forzado por su situación a desarrollar sus facultades.

Esto reforzado por la selección natural.

b) Problema de las enfermedades: esta crítica retoma a Platón: enfermedades = instituciones sociales.

Id. la muerte no existe, pues nadie puede ser consciente de ella:

- ni los allegados al muerto, pues no tiene;

- ni el muerto.

→ "Nunca el animal sabrá lo que es morir",[77] pues el sentido de la muerte supone una anticipación que no existe en el estado de naturaleza.

→ Así, cuerpo del hombre = cuerpo de su libertad.

Relación con el medio exterior:

Dos tipos de necesidades, inmediatas y mediatas. El hombre está reducido a sus necesidades inmediatas. Relación con la naturaleza sin ningún intermediario (ni ideas, ni necesidades ficticias, ni deseos excesivos).

Únicas necesidades = alimento, hembra, reposo. A la necesidad de alimento, la naturaleza responde inmediatamente con la abundancia: sólo debe tender la mano (siempre en primavera o verano).

La selva da a la vez frutos y refugio. Ninguna contrapartida: no se necesita trabajar. Bestias salvajes: ¿obstáculo? No: el hombre aprende rápido a evitarlas, trepando a los árboles. Y, por otra parte, las bestias no quieren lastimar al hombre, porque es una naturaleza sensible.

77 *Discurso*, *op. cit.*, p. 143.

→ Acuerdo inmediato, sin distancia → no hay problemas → no hay necesidad de reflexión. Todo se resuelve en un nivel prerreflexivo: "el hombre que medita es un animal depravado".

Idem: no hay sentido del futuro, puesto que las necesidades se satisfacen inmediatamente (caribe y su cama).[78]

→ La naturaleza y la verdad del hombre ¡es el sueño! Cf. Hegel: sueño = acuerdo de la naturaleza consigo misma.[79]

→ Libertad del hombre natural = existencia de un hombre natural en acuerdo con su medio. Todo su ser es producido y mantenido por la naturaleza de manera liberal: generosidad de la naturaleza → independencia del hombre, pues no hay contradicción entre el hombre y la naturaleza. El hombre recibe todo y no da nada: circularidad de la naturaleza a través del hombre, relaciones transparentes. Prefiguración de lo que será el contrato social: reivindicación de un acuerdo generoso del hombre con su medio; la naturaleza ya desempeña el papel de la Voluntad general.

¿Qué es esta naturaleza? Hay dos formas de considerarla:

- realidad material;
- realidad simbólica, que sirve de soporte a la idealidad.

a) La naturaleza de los problemas humanos está profundamente relacionada con la naturaleza. Los problemas históricos, a su vez, son producidos por un proceso natural. Toda la historia humana ocurre en la naturaleza → génesis material de la historia humana: cuando la naturaleza ya no responde inmediatamente a los requerimientos del hombre, no estamos por esa razón fuera de la naturaleza: nos las habemos con una naturaleza escindida → comportamiento natural nuevo de adaptación = abstracción, reflexión, artes, sociedades: dialéctica que opera dentro de la naturaleza. Razón

78 "Éste es, aún hoy, el grado de previsión del caribe: por la mañana vende su cama de algodón, y por la tarde viene a llorar para comprarla, por no haber previsto que la necesitaría para la noche próxima" (p. 144).

79 Cf., por ejemplo, *Encyclopédie. Philosophie de la nature*, París, Vrin, 2004, p. 642: "En el sueño, el animal se sumerge en la identidad con la naturaleza universal". Y también, p. 671: "El sueño no está precedido por una necesidad, ni por la sensación de una falta; se sucumbe al sueño sin que se haya desplegado actividad para dormir […] Cuanto más abajo se sitúa el organismo, mayor es su acuerdo con esta vida de la naturaleza".

y sociedad = nuevo modo de producción del acuerdo de la naturaleza consigo misma.

b) Pero hay otra concepción posible: esta descripción del estado de naturaleza tiene una función ideal: no es una naturaleza real sino soporte de la idealidad. Especificidad del hombre relacionada con la posesión de la libertad, que es un poder espiritual.

Así, hay dos niveles de pensamiento:

- contenido descrito en términos materiales;
- verdad de este contenido = libertad espiritual del alma.

Descripción material a merced de una verdad ideal.

2) *Relaciones de los hombres entre ellos, inexistentes.*

Fundamento de esta soledad: el hombre no necesita al hombre, pues la naturaleza le da lo que necesita. No es siquiera una necesidad indirecta: el hombre no necesita al hombre ni siquiera para satisfacer sus necesidades (contra Platón en la *República*). Relación del hombre con la naturaleza = condición de la no relación del hombre con el hombre.

Vastas selvas: donde el hombre puede no encontrarse con el hombre. Generosidad e inmensidad de la naturaleza.

→ No hay rivalidad entre los hombres, ni asociación. Esto vuelve absurda la teoría de Hobbes sobre el estado de guerra:

a) Aun si los hombres se encuentran, se mantienen en paz. Los hombres no son malos, pues la maldad contiene un juicio moral, que supone la sociedad.

b) El estado de guerra supone relaciones sociales constantes.

→ *Pero tampoco puede decirse que el hombre sea bueno*: estado premoral. El hombre es lo que es, todavía no es calificable. Bondad antes de la bondad (cf. Carta a M. de Beaumont).[80]

La bondad reflexiva aparecerá cuando los hombres estén unidos en sociedad.

Por último, la tercera bondad, vinculada a las relaciones sociales, cuyo advenimiento desea Rousseau.

80 Carta a Christophe de Beaumont, publicada en marzo de 1763, en Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IV, pp. 925-1007.

→ *Tampoco hay reino del más fuerte, de dominación ni de esclavitud*: un hombre podría tener un esclavo, pero cuando estuviera dormido, el esclavo se escaparía a la selva.

→ *Tampoco hay relaciones de reconocimiento y de prestigio*, que sólo aparecerán en la sociedad: el hombre no es mirado en la naturaleza, no tiene testigos.

→ Así, los hombres son iguales porque no tienen relaciones. *Relaciones sexuales accidentales.*

Así:

a) No hay relación estable de hombre a hombre.

b) Pero en el hombre, sin embargo, está el germen de la futura sociabilidad: la piedad.

2. GÉNESIS DEL ESTADO SOCIAL

- En la naturaleza, el hombre vive dentro de sí mismo.
- En el estado social, el hombre vive fuera de sí mismo.

El acuerdo hombre/naturaleza habría durado de manera indefinida si no hubiese existido un conjunto de "azares".

Último término del estado de naturaleza, fundador de la sociedad = institución de la propiedad: "El primero que…".[81] Para que nazca la sociedad civil, hace falta:

- el hecho de la propiedad;
- la idea de la propiedad.

¿De dónde viene esta idea? No se formó de golpe: producto de un desarrollo histórico que es un desarrollo necesario. La propiedad y su idea son el resultado necesario del desarrollo de la historia humana.

Y sin embargo, este desarrollo *necesario* es producido por una sucesión de *azares*.[82] ¿Cómo resolver esta paradoja? Tres momentos:

81 "El primero que, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir: '*Esto es mío*', y encontró gente tan simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil", *Discours,* p. 164.

82 En 1982 Althusser desarrolló un análisis muy cercano en "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre" [La corriente subterránea del materialismo del encuentro], en *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, 1994, t. 1. pp. 559-560.

1) Del estado de naturaleza a la juventud del mundo.
2) De la juventud del mundo al estado de guerra.
3) Del estado de guerra a la sociedad política.

1) *Escisión hombre/naturaleza*
Los dones de la naturaleza son inferiores a los requerimientos del Hombre: la naturaleza se vuelve un obstáculo, el hombre encuentra dificultades:
- altura de los árboles;
- rivalidad de los animales;
- rivalidad de los hombres;
- extensión del género humano;
- aparición del invierno.

La relación hombre/naturaleza se modifica de manera radical: inadecuación y contradicción. Esta contradicción es siempre una contradicción natural, producto de un proceso natural.

¿Qué significa "producto del azar"? Cf. la naturaleza ideal que concibe Rousseau: está obligado a invocar el azar para explicar cómo cambia esta naturaleza: causas exteriores a esta naturaleza ideal. Proceso natural y necesario, pero exterior a la naturaleza ideal, no está en el mismo nivel que ella. Azar: concepto de la doble significación de la naturaleza en Rousseau, a la vez [material e ideal][83] ideal: concepto de la distancia de la materialidad a la idealidad de la naturaleza humana.

→ Nueva relación material hombre-naturaleza: la escisión hombre-naturaleza obliga al hombre a arrancar su vida a la naturaleza, no por elección sino por necesidad, para vivir: caída de la libertad en la necesidad (en el sentido latino = requerimiento).

Para colmar esta distancia, hay una serie de mediaciones.
- El cuerpo cesa de ser la unidad inmediata hombre-naturaleza.
→ Se vuelve la primera mediación de la que el hombre dispone.
- Los objetos naturales cambian de sentido: se vuelven medios para actuar en la naturaleza: la piedra se vuelve un arma.

La necesidad, arrancada así por el hombre de su inmediatez, se vuelve para el hombre medio para dominar la naturaleza.

83 Pasaje poco legible en el manuscrito.

→ *Nacimiento de la razón y de la reflexión*: producidas "casi sin pensarlo" por la percepción de ciertas comparaciones requerida por la nueva práctica del hombre: "prudencia maquinal". Esta reflexión es producida por el requerimiento y la no-inmediatez de su satisfacción: los términos medios son los que se vuelven objetos de reflexión (cf. Hegel: concepto = lo que permite asir, rodeo).

A partir de aquí, génesis recíproca de la razón y de la actividad práctica: proceso circular y dialéctico: actividad → reflexión → nuevos progresos prácticos, etcétera.

→ *Aparición de la conciencia de sí*: el hombre domina a la naturaleza y a las bestias, y se da cuenta de que las domina → la primera mirada que dirige a sí mismo es un movimiento de orgullo.

→ La conciencia del otro nace de las comparaciones [materiales] que efectúa en sus semejantes. El otro aparece aquí de una manera ambigua:

- ser natural;
- pero prosigue los mismos fines que el sujeto que lo mira;

→ puede ser a la vez rival y asistente. El otro puede servirme de mediación para la satisfacción de mi necesidad sólo si yo mismo le sirvo de mediación.

→ Relaciones intermitentes y ambiguas: el otro = ser natural no siempre capaz de servir de mediación a una necesidad.

El hombre todavía no depende necesariamente del otro para satisfacer su necesidad.

Por lo tanto, las relaciones humanas no existen sino en la medida en que son un beneficio: asociaciones que duran tanto como la necesidad pasajera de la que han nacido.

Interés común = encuentro de intereses particulares que, a su vez, están ligados a esta instantaneidad que también caracteriza al tiempo: no hay previsión. Entonces no hay antinomia entre interés común e interés particular, pues aún no hay necesidad. Cf. párrafo de la caza del ciervo y de la liebre:[84] los hombres no están obligados por nece-

84 "Si se trataba de cazar un ciervo, cada uno sentía que para lograrlo era preciso permanecer fiel en su puesto; pero si una liebre llegaba a pasar al alcance de uno de ellos, no hay dudas de que la hubiera perseguido sin escrúpulos y que, habiendo atrapado a su presa, se hubiera preocupado muy poco por hacer perder las suyas a sus compañeros", *op. cit.*, p. 166.

sidad, sólo por interés particular; cuando el hombre tiene la oportunidad de eludir un contrato, nada se lo impide. Hay interés común, pero todavía es accidental, pues los hombres no están obligados a pasar por él para satisfacer su interés particular: hay aún cierta autonomía en el hombre, pues aún está la selva.

→ Rousseau salta algunos siglos para llegar al *primer tipo de propiedad: cabañas*. No hay conflicto entre el primer ocupante y el más fuerte: no se pelea por las cabañas:

- El fuerte construye primero su cabaña.
- El débil prefiere construir otra cabaña en lugar de desalojar al fuerte.
- El fuerte no necesita una segunda cabaña.

¿Por qué los débiles no se unen para echar al fuerte? Porque la selva está ahí → pueden construir sin costo una cabaña, hay madera. El problema de la relación entre el fuerte y el débil no tiene sentido mientras la naturaleza es suficientemente generosa para resolver los problemas económicos. La relación de los hombres entre sí permanece aún en segundo plano, pues la relación hombre-naturaleza es todavía favorable. Sólo alcanza el primer plano cuando el bosque mítico ha desaparecido. La actividad económica no tiene aún una función social.

→ Una serie de efectos:

a) *Nacimiento de las familias*: el nacimiento de las cabañas provoca una reestructuración del espacio mítico: ahora los hombres están fijos en el espacio.

→ "Los primeros desarrollos del corazón".

→ Diferencias de modo de vida dentro de la familia: la mujer se queda en la cabaña, el hombre sale.

b) *Lenguaje*. Sin duda ha nacido en las islas: en una isla, el espacio es limitado y estructurado. Isla = símbolo de la vida social y no de la soledad (≠ romanticismo).

c) Nacimiento de las naciones: vínculos entre las diversas familias → naciones unidas para un mismo tipo de vida.

d) Nacimiento de los valores: sentimiento recíproco, cortesía, amor → comparaciones que hacen los hombres entre sí, idea de belleza, de mérito, etc. → celos. "La estima pública tuvo un precio." Pero aquí, esta estima es todavía desinteresada, verdaderamente fundada, no se compra: se aprecia a quien canta o danza mejor → "Cada

uno quiso ser mirado" → aparición de las primeras nociones morales, pero también de las venganzas que reemplazan la ausencia de leyes para reparar los ultrajes.

En este estado idílico, hay "comercio independiente": paradoja; a la vez relaciones e independencia. Fundamento = independencia económica: cada trabajo puede ser hecho por uno solo.

A esta independencia económica se superpone una universalidad abstracta del reconocimiento mutuo, de los sentimientos, que aún no introduce a los hombres dentro de una dialéctica de la que no puedan deshacerse.

Entonces, hay vínculos, pero no hay necesidad: hombres que todavía no están vinculados por una necesidad económica implacable de la que no puedan deshacerse.

Estado estable, del que sólo podemos salir por un "funesto azar".

Para Rousseau, este estado es el ideal: estado económico artesanal, antes de la división del trabajo, al que se superponen relaciones morales universales y justas. Las relaciones humanas no dependen aún de la economía.

2) "*A partir del instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro.*"

Todo el mal viene de aquí, del fin de la independencia económica, de la división del trabajo.

"Grande y funesta revolución", que trae "la perfección del individuo [...] y la decadencia de la especie."

←[85] "Funesto azar" = descubrimiento de la metalurgia y de la agricultura. ¿Cómo fueron inventadas?

El hombre observó la fusión de los metales en las erupciones volcánicas y el crecimiento de las plantas.

Pero azar: pues el estado de la juventud del mundo era estable.

→ ¿Cómo la metalurgia y la agricultura modifican las relaciones humanas?

La producción de la vida humana es un efecto de la división del trabajo.

a) Los hombres deben ayudarse: el hombre necesita al hombre.

85 Este signo está presente en el manuscrito.

b) Los hombres están presos en un proceso de producción que supera sus poderes y sus anticipaciones.

Nueva forma de la temporalidad: en el salvaje el tiempo es instantáneo, inmediato. El tiempo se estructura en función de la estructura de las necesidades.

- Necesidad inmediata → tiempo instantáneo.
- Necesidad mediatizada → previsión, futuro, pero todavía de corto alcance.
- División del trabajo → tiempo social, contiene cálculo, tiempo de largo alcance.

c) Las artes engendran las necesidades, y las necesidades las artes. Causalidad recíproca metalurgia - agricultura.

→ Así, la condición fundamental de los hombres cambia: los hombres son dependientes unos de otros: ya no hay necesidad individual, toda necesidad se vuelve recíproca.

Pero Rousseau siempre vuelve a la idea de que no hay un proceso sociológico global, sino una dialéctica talentos-necesidades en los individuos. "Las cosas en este estado hubiesen podido permanecer iguales si los talentos hubiesen sido iguales":[86] aquí Rousseau vuelve a caer en el psicologismo, después de haber desarrollado una teoría sociológica.

→ Ambigüedad de la noción de propiedad: posesión, no es aún verdaderamente propiedad. Entonces, es posible que haya posesiones que eviten el proceso económico global que Rousseau ha descrito: pues todavía queda una posibilidad de evitarlo. La posesión de los campos no interviene aún como proceso económico dominante, pues los hombres pueden todavía eludir este proceso: todavía está la selva → hay suficiente tierra para que todos puedan poseer un poco, sin que esta posesión tenga consecuencias sociales. La posesión no es aún un proceso social. Las bases materiales de la independencia económica subsisten todavía y permiten escapar de la división del trabajo: siempre es posible "cultivar el propio jardín". El labrador depende de los hombres para la carreta, pero no para desbrozar la selva y ocupar una porción de tierra. Incluso el hierro, al permitir desbrozar la selva, dio a la naturaleza una generosidad de otro nivel.

86 *Discurso,* p. 174.

Así, dialéctica: la selva se ha vuelto insuficiente para garantizar la independencia del hombre → artes: metalurgia → gracias a la carreta, la naturaleza es otra vez el campo de una independencia relativa, vuelve a ser suficiente.

Pero, no obstante:

- hombre: esclavo de la naturaleza, pues hay que trabajar;
- hombre: esclavo de sus semejantes para poseer herramientas.

Pero la naturaleza aún no está integrada en el proceso social:

- relación hombre-naturaleza, indirecta: herramientas;
- pero también directa: suficientes tierras para que cada uno encuentre un campo.

La necesidad de las relaciones humanas es aún una necesidad parcial. La sociedad existe en sentido fuerte sólo cuando todas las relaciones del hombre con la naturaleza son, necesariamente, relaciones humanas.

Pero, aparición de la esclavitud: fundada en la dependencia económica y no en el reconocimiento, como en Hegel. Las cosas se agravan a partir de un fenómeno fundamental, que va a obligar a los hombres a recurrir ineluctablemente a los hombres para satisfacer sus necesidades: es el fenómeno del *fin de la tierra*, del fin de la selva. Las posesiones terminan por ocupar todo el suelo: ya no hay selva para desbrozar (cf. Kant: relación entre la propiedad y la redondez de la tierra). Una nueva posesión ya no puede establecerse a expensas de la selva, sino a expensas de otra posesión → establecimiento de nuevas relaciones humanas, que ya no pueden eludirse: dominación y servidumbre, estado de guerra, que son la consecuencia de la saturación de las tierras, de la desaparición de la posibilidad de la independencia económica de los individuos. Ahora las relaciones humanas son necesarias. Ahora el hombre está en un nuevo elemento.

Para esta situación hay dos salidas:

- guerra de todos contra todos;
- contrato social.

Estado de guerra:

- servidumbre y dominación;
- lucha.

a) ← Saturación de las tierras.

b) Luchas ricos-pobres por la posesión de los bienes. Dialéctica de la acumulación: el rico siempre quiere poseer más para mantenerse a resguardo.

c) Reino de la fuerza, no física sino económica. Ley del más fuerte, no derecho del más fuerte. Esta fuerza, entonces, no es primaria, sino que ha surgido de una crisis de las relaciones económicas: para los hombres es la solución de sus propias contradicciones. En sí y a priori, la fuerza no tiene significación social: no es causa, sino efecto de las relaciones humanas, solución de una crisis de las relaciones humanas. El hombre cae en el estado de guerra porque ha sido obligado → refutación de Hobbes. Esta necesidad ya no puede ser eludida, sólo puede sublimarse por el contrato: el vínculo de los hombres con los hombres es ineluctable.

Esta primera solución pone a la humanidad "en vísperas de su ruina" → segunda solución = contrato.

3) *El género humano "reflexiona" sobre esta situación miserable.*
En Hobbes, también hay reflexión. Pero en Rousseau sólo algunos hombres reflexionan: son los ricos. Pues en la guerra, el rico tiene más para perder que el pobre: el pobre sólo arriesga su vida, el rico sus bienes. Y el rico también está amenazado por los otros ricos.

→ "Emplear a su favor las fuerzas mismas de aquellos que lo atacaban": poner a su servicio por el efecto de un contrato bien calculado la hostilidad de los pobres.

→ "Razones capciosas": los ricos van a presentar un interés particular como un interés general.

Los pobres aceptan el engaño de los ricos. Resultado de esta mistificación = contrato: solución por la voluntad de los hombres para esta crisis.

¿Características del contrato?

Provocado por la necesidad material de la dependencia de los hombres entre sí. Segunda solución para la crisis. La voluntad del hombre va a intervenir para cambiar el sentido de la necesidad material, pero ella misma ha nacido de esta necesidad. Necesidad hecha voluntaria por la necesidad de resolver la crisis de la necesidad. Por lo tanto, no hay aquí el contenido ideal que aparece en el *Contrato*

social. Y hay una decadencia del contrato → nuevo estado de guerra: sometido a los avatares de la necesidad histórica.

Pero aun aquí hay ambigüedad:

a) Valor del contrato por una razón formal: un acuerdo incluso violado es un acuerdo. Esta universalidad tiene un valor en sí misma.

b) Pero el contenido del contrato depende de las relaciones determinadas que existen entre los hombres en el momento del contrato. Por lo tanto, a la vez:

- forma universal;
- forma mistificada.

→ Dos concepciones del contrato: una, puramente formal, que insiste en una universalidad del acuerdo; otra, que considera este contrato como alienado, juzgándolo según su contenido. ¿Cuál es entonces el contenido de este contrato?

a) La propiedad se vuelve derecho irrevocable: la posesión se vuelve propiedad. Progreso de la propiedad:

- Posesión de la cabaña.
- Posesión del campo, pero la selva existe.
- Posesión del campo, pero ya no hay selva → guerra.
- Posesión reconocida = propiedad.

Las leyes siempre son útiles para aquellos que poseen. El contenido de las leyes civiles se describe en función de la lucha entre ricos y pobres.

b) También el contenido de las leyes políticas: el Estado es una institución secundaria, posterior a la existencia de la sociedad civil (≠ Hegel). Las leyes civiles no alcanzan para imponer su propio respeto → necesidad de un aparato especial para hacerlas respetar. El Estado, entonces, sólo se comprende a partir de la propiedad: papel funcional = al servicio de los intereses que dominan en la sociedad civil. Así:

- Estado, posterior a la sociedad civil.
- Papel funcional al servicio de la sociedad civil.

→ Refutación de todas las teorías contemporáneas del Estado.

Al principio del *Contrato social*, problema = ¿cómo volver legítimo este contrato?

Rousseau ha desarrollado cierto número de conceptos interesantes. Pero, ambigüedad: dos interpretaciones posibles. Si:

a) se pone el acento en el proceso material, en la dialéctica histórica que muestra el papel desempeñado por las condiciones económicas; o

b) se pone el acento en el carácter ideal de la naturaleza humana, y sobre el carácter de decadencia de la historia en relación con esta naturaleza ideal

→ es posible interpretar a Rousseau de dos maneras:

- Historia como alienación (Hegel).
- Concepción materialista y dialéctica de la historia (Marx).

Rousseau se encuentra en el cruce de los caminos.

III
Hegel[1]

La filosofía de la historia de Hegel puede presentarse como el sistema y el cumplimiento de los conceptos elaborados por la filosofía del siglo XVIII.

En el campo de la filosofía de la historia, como en todos los demás, el pensamiento de Hegel no es una reacción contra la filosofía de la Ilustración (cf. la tesis de Dilthey-Nohl-Glockner, etc.: Hegel romántico), sino su *cumplimiento*. Así, encontramos en Hegel:

1) el tema positivo de la singularidad de las *totalidades históricas*, el tema de la pregnancia de la totalidad histórica (← Montesquieu);

2) el tema del fin de la historia = la conciencia de sí del espíritu (→ cf. Condorcet);

3) el tema *aufkl*[*ärung*] del motor de la historia: contradicción entre la ideología (el espíritu de un tiempo) y sus condiciones sociales → cf. Helvetius;

4) el tema de la dialéctica (cf. Rousseau) y de la alienación;

1 El texto de este capítulo ha sido establecido a partir de notas manuscritas de Althusser, cubiertas en sus archivos por una hoja con la indicación manuscrita: "Hegel. Filosofía de la historia". El capítulo en sí, que se encontró aislado, está titulado por Althusser "VII. Hegel". Es probable que en algún momento las notas de Althusser sobre Helvetius, que llevaban el título de "V. Helvetius", y el capítulo siguiente, probablemente dedicado a Rousseau, el texto dactilografiado (sobre Condorcet y Helvetius) y el texto manuscrito sobre Hegel hayan sido parte de un proyecto común. El manuscrito sobre Hegel está numerado a partir de la página 98, y las páginas anteriores no se han podido encontrar. Las notas de auditor también contienen un capítulo sobre Hegel, muy similar a las notas manuscritas de Althusser. A veces nos basamos en ellas para establecer este texto.

5) el tema del *pesimismo de la acción*:[2] el tema del interés y de la pasión;

6) el tema de la *Verstellung* [artificio] y de la astucia de la Razón.[3]

Temas sistematizados y profundizados

(Problema: ¿cuál es la originalidad de Hegel?)

Pero hay otro rasgo de Hegel: estos temas están presentes a la vez en una *teoría de la historia* (teoría abstracta, filosófica) y en una *historia escrita.* Cf. la Filosofía de la historia:[4] no solamente es una introducción teórica sino también la obra de un historiador con consideraciones a menudo profundas.

A. LAS DIFERENTES FORMAS DE HISTORIA[5]

La introducción comienza por el examen crítico de los *tipos de obras históricas que existen* (primera vez que se produce esta crítica: adentro, en el seno mismo de la obra histórica, es donde se plantea el problema de la *filosofía de la historia*. Punto de vista nuevo, *epistemológico*).

Hegel distingue tres tipos de historia:

- originaria;
- reflexionada;
- filosófica.

1. LA HISTORIA ORIGINARIA

Heródoto, Tucídides, Jenofonte, César, Retz, cronistas. Son historiadores inmediatos: la historia que cuentan sólo se refiere *al presente.* Estos historiadores "trasladan al campo de la representación [...] lo que existía en el ámbito exterior" (p. 17).

2 Las notas de auditor contienen aquí una referencia a Helvetius.
3 Referencia a Bossuet en las notas de auditor.
4 Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traducción J. Gibelin, Vrin. A esta edición se refiere Althusser.
5 "Los diferentes planos de la historia" en las notas del auditor.

Nuestras *leyendas* son turbias representaciones, propias de los "pueblos de *mentalidad confusa*" ("suelo caduco"); la historia, en cambio: "pueblos que sabían lo que eran y lo que querían".

Tema de este historiador: "Su materia es lo *actualizado* y vivo de su ambiente" (p. 18).

"El *espíritu* del escritor y el espíritu de las acciones que relata son *uno y lo mismo*."

Si es hombre de Estado (César, por ejemplo), "*presenta sus propios fines como históricos*".

No tiene que enfrentarse con reflexiones, pues vive en el espíritu mismo del acontecimiento y todavía no lo ha superado.

Pero cabe preguntarse: ¿están *plenas de discurso* estas historias? ¿No hay en ellas reflexiones, *juicios sobre la historia misma*? ¿No hay superación de la historia por el historiador? ¿No expresan los discursos el punto de vista del historiador?

Es casi lo mismo en cuanto a los *discursos* y al *coro* en la tragedia ática.

- *Ejemplo*: los *discursos* de Pericles, etc., en Tucídides, no son "*reflexiones*" –o *ficciones*–, sino "actos": "En estos discursos estos hombres trasuntan las máximas de sus pueblos [...], la conciencia de su situación política, así como también su naturaleza moral e intelectual, los principios de sus metas y de sus maneras de actuar. Lo que exterioriza un historiador no es una conciencia prestada, sino la cultura propia del que habla" (p. 18).

Esta historia [es] capital:

- [hay que] leer a estos historiadores "si se desea vivir consustanciado con las naciones";

- porque esta historia expresa en la representación los rasgos del espíritu de un pueblo, de una situación histórica determinada, para resumir, de una *individualidad histórica*: la de un pueblo en un tiempo determinado.

→ Pero para que esta historia sea posible, para que esta conciencia inmediata sea posible, es necesario que *este espíritu exista*, que esta *individualidad exista.*

→ El rechazo del valor histórico de los mitos. "En cuanto a las leyendas, los cantos populares y las tradiciones, es necesario excluir-

los de estas historias originarias, pues son elementos enturbiados y, por consiguiente, representaciones propias de pueblos de mentalidad confusa. Aquí <en la historia originaria verdadera>, nos las habemos con pueblos que sabían lo que eran y lo que querían." Hegel evoca "el suelo caduco donde crecieron estas leyendas y lirismos que ya no constituyen el acervo histórico de pueblos evolucionados hacia una firme individualidad"; sólo hay historia de un pueblo cuando este pueblo ha conquistado la individualidad histórica → hay pueblos fuera de la historia.

2. LA HISTORIA REFLEXIONANTE

"Más allá del presente" (p. 19), "historia cuya exposición no se aferra a una época."

a) Visión global del pasado de una nación. Ejemplo: Tito Livio (Roma). "A esto, el investigador se acerca con su espíritu, que es distinto del espíritu del contenido."

Contradicción: volver *presente* el acontecimiento (como en el primer tipo), volver "*único este acento* que debe tener todo individuo que pertenece a una civilización determinada". ¡Pero *este acento es el mismo*! Tito Livio hace discurrir a los primeros reyes de Roma, como "*un hábil abogado de la época de Tito Livio*". Cf. la diferencia entre *Polibio* y "la manera en que Tito Livio lo utiliza" (p. 20).

Aquí, aún es inconsciente. Pero:

b) La historia pragmática, manera de volver presente el pasado. "Deja de lado el pasado y vuelve presente el acontecimiento." "Cuando tenemos que enfrentarnos con el pasado y nos ocupamos de un mundo remoto, se va abriendo para el espíritu una visión del presente que se le brinda como premio para su esfuerzo."

Valor moral del pasado. Meta consciente = fines presentes. Utilización del pasado para la educación del presente.

Paradoja: válida para la educación de los niños, pero "los destinos de los pueblos y estados, en razón de sus intereses, condiciones y *complicaciones, constituyen otro campo*".

En efecto, se dice que es necesario instruirse por medio de la historia, "pero lo que enseñan la experiencia y la historia es que los pueblos y los gobernantes nunca han aprendido nada de la historia".

→ Vemos aparecer aquí las segundas intenciones de la historia reflexionante: proyectar en el pasado los fines del presente.

Crítica de la utilización que se hace de la historia griega y romana en el siglo XVIII: "No hay nada más simplista que referirse a los ejemplos griegos o romanos, como ha ocurrido muy a menudo con los franceses en la época de la Revolución. [...] Los franceses se imaginan con ingenio un tiempo presente y trasladan el pasado a las condiciones presentes".

También, dentro de la historia reflexionante, Hegel distingue *la historia crítica* (que hace la historia de la historia, no se interesa más que por la historia de las fuentes y no por la historia) y *la historia parcial*: historia del arte, de la religión, etcétera.

Con otras palabras:

1) Historia *interior* a la historia. El *verdadero espíritu*, pero no es universal (Tucídides).

2) Historia donde la *universalidad* es *exterior* al contenido de la historia (el presente, ya sea como espíritu subjetivo proyectado, ya sea como fines morales proyectados).

Pero esta simple distinción contiene algunas tesis capitales:

1) El objeto de la historia es "la intuición profunda, libre y amplia de las situaciones" históricas (p. 20). En otras palabras, la meta de la historia es "*alcanzar el presente*" en su vida y en su alma específicas. Pero esta meta es *traicionada por los medios mismos de la historia.*

2) La verdad de la historia originaria es ser una *historia interior a su propio presente*, ser *contemporánea de su meta*, estar envuelta dentro de su objeto, el presente que ella debe comprender. Pero fracasa por su propia condición, por el efecto de esta *inmediatez* y de este *envoltorio*: expresa el presente, pero no lo comprende en su profundidad. Esto significa: *carece de universalidad, no sitúa el presente que ella expresa en el curso total de la historia universal*; no satisface más que una de las dos exigencias fundamentales de la historia: expresa una individualidad, una totalidad histórica, pero toma esta totalidad, este presente, como el horizonte mismo de la historia universal en vez de comprenderlo como un grado de la historia, como un momento de su desarrollo.

3) Pero esta contradicción contiene otra verdad: si la historia originaria comprende su época y la capta tan bien, es porque hay acuerdo entre su espíritu y el espíritu de su tiempo: "*La formación cultural del autor y la de los acontecimientos plasmados en la obra, el espíritu del escritor y el de los actos que relata, son los mismos*". Esto significa que *el espíritu del escritor es necesariamente el de su tiempo.*

4) De ahí, la *ruina de la historia reflexionante*, que nace de esta paradoja: el historiador ya no pertenece a la época cuya historia narra: por ende, su inteligencia del pasado no es sino la proyección de su espíritu sobre el espíritu del pasado. *La reflexión sobre la historia no es sino la reflexión del presente sobre el pasado*. La retrospección es la esencia misma de la obra del historiador reflexionante. Esto permite que Hegel desarrolle una profunda crítica de las condiciones históricas de la reflexión histórica. Crítica en dos tiempos:

Tito Livio: en apariencia, sólo persigue fines [científicos]. Pero en la práctica proyecta sobre el pasado la estructura de su espíritu, es decir, en definitiva, de su tiempo.

Pero, de manera más profunda con la *historia pragmática*: lo que el historiador proyecta sobre el pasado, no es tanto[6] la estructura de su conciencia como sus propios fines subjetivos, los que para Hegel son los fines de su propio tiempo. → Por esto, su crítica notable del uso revolucionario de la historia de la Antigüedad: "Los franceses trasladan el pasado a las condiciones presentes".

→ Pero entonces, estamos en un círculo (el mismo que en Helvetius): ¿Con qué condición es posible que el historiador, sometido a la determinación del presente, pueda verdaderamente *reflexionar sobre el pasado*? ¿Con qué condición el presente puede ser la verdad del pasado? ¿Puede ser el espíritu del presente la verdad del espíritu del pasado? Ya no con el recurso al azar –como en Helvetius– sino con la condición de que *el espíritu del presente tenga por contenido, precisamente, la verdad vuelta consciente de sí de la razón que opera en la historia.* Es el presupuesto implícito de la solución de Hegel: la *historia filosófica* resuelve la contradicción entre el presente

6 En el manuscrito, la palabra "*moins*" [en "*c'est moins*", traducido por "no es tanto", N. de la T.] ha sido tachada y reemplazada por "no solamente", pero como Althusser no modificó la continuación de la frase, la hemos conservado.

y la reflexión, con otras palabras, entre el objeto de la historia y las condiciones históricas del historiador.

Necesidad de llegar a verdaderos principios de reflexión.

Los puntos de vista generales: "Si son verdaderos por naturaleza, ya no constituyen solamente el hilo exterior o un orden exterior, sino el alma interior que conduce los acontecimientos y los actos" (p. 21).

"Es tan sólo la intuición profunda, libre y amplia de las situaciones y el sentido profundo de la idea (como por ejemplo en *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu) lo que puede dar veracidad e interés a las reflexiones."

B. HISTORIA Y FILOSOFÍA

"La filosofía de la historia no es otra cosa que su consideración reflexiva" (p. 22). Pero, de inmediato, *contradicción* aparente[7] entre filosofía e historia. Plantea problemas:

1) "*En la historia el pensamiento está subordinado a lo real existente*: *lo tiene por fundamento y por guía*".

2) En la filosofía se producen ideas "*sin considerar lo que es*". Filosofía de la historia *sería tratar la historia "como material, sin dejarla en su integridad sino ordenándola según la propia idea; y construyéndola, en consecuencia, a priori, como suele decirse*" (p. 22).

"*Ahora bien, como la historia sólo debe comprender lo que es y lo que ha sido, los acontecimientos y las acciones, resultando más verídica cuanto más se atenga a lo dado, parecería que su manera de proceder se contradijera con el objeto de la filosofía*."

Hegel opone dos razones para mostrar la vanidad de esta *contradicción*. Aquello que la filosofía aporta a la historia son las condiciones teóricas que permiten que la historia se constituya. En dos niveles:

7 "Aparente" figura en las notas del auditor, pero no en las notas de Althusser.

1. EN EL NIVEL DE LA RACIONALIDAD DE SU OBJETO

La filosofía aporta aquí esta idea: "La historia universal es racional" (p. 22). "*Esta convicción y este punto de vista que son una presunción en relación con la historia como tal; no lo son en filosofía.*"

a) *En filosofía*: está demostrado que la razón "*vive por sí misma; es para sí misma la materia que ella misma elabora; así como se presupone a sí misma y es su fin absoluto, ella es su propia actividad*".

b) Sin embargo, Hegel no supone que la filosofía sea conocida. *Puede preguntar* a los historiadores la *necesidad* (subjetiva) de conocer = la fe "de que hay razón en esta historia y también la fe de que el mundo de la inteligencia y de la voluntad consciente no queda librado al azar".

"De hecho, no debo pretender de antemano semejante fe." La "*presunción*" no es sino "*el resultado del examen que hemos planteado, un resultado que conozco porque ya conozco el todo. Del estudio de la historia universal debe resultar que en ella obra un proceso de razón* [...]. *Debemos tomar la historia tal cual es y proceder empíricamente*" (p. 23).

Por lo tanto, la filosofía no aporta a priori su contenido a la historia. Más aun, los historiadores son víctimas de la falta que enrostran a la filosofía. En efecto, cuando el historiador dice: "Hay que '*considerar la historia con fidelidad*'", la expresión es "ambigua". "El historiador común y mediocre" que "*cree y supone que su actitud es puramente receptiva y* se entrega a lo dado, no es pasivo en su pensamiento, aporta sus categorías y ve los hechos a través de ellas". El historiador aporta sus propias categorías para la interpretación de los datos históricos; incluso aporta construcciones puramente míticas (idea de un pueblo único, en el origen, instruido por Dios).[8]

La única exigencia que la filosofía aporta a la historia es la de la *racionalidad* de la historia, pues esta exigencia permite la constitución de la historia, como ha permitido la constitución de las ciencias de la naturaleza.

Cf. Anaxágoras: la inteligencia gobierna el mundo: "No una inteligencia en tanto *razón consciente* [...] debemos mantener estas dos cosas bien diferenciadas" (pp. 23-24). Ejemplo: el *sol* sigue leyes "*sin tener conciencia de ellas*".

8 Esta oración, que está en las notas del auditor, pertenece a las anotaciones que han sido tachadas en el manuscrito de Althusser.

Ahora bien, la idea de Anaxágoras: "Este pensamiento que puede parecernos trivial no ha existido siempre en el mundo".

Esta idea se aplica a la concepción religiosa de la *Providencia*. Pero es un principio que permanece *indeterminado* y no explica "*todo el curso de la historia*".

"Explicar la historia significa develar las pasiones del hombre, su genio y sus fuerzas activas" (p. 25).

La determinación de la Providencia: su *plan*. Paradoja de este *plan*: debe permanecer oscuro para ser divino (p. 25, excelente desarrollo crítico).[9]

Providencia: o plan general, pero vacío, o acción en vista de tal hombre; es el caso de "las pequeñas cosas".[10]

(El gran vacío y el detalle).

Comprender la necesidad del *mal*. ¡*La racionalidad del mal*!

No considerar la razón en general (Providencia), sino "considerar la razón en su determinación" (p. 26).

→ De ahí la necesidad de "conocer a Dios" (p. 25).

9 "Ahora bien, explicar la historia significa develar las pasiones del hombre, su genio, y sus fuerzas activas. Esta determinación de la Providencia suele llamarse por lo general su *plan*. Sin embargo, este plan es algo que debe estar vedado a nuestros ojos e incluso es temeraria la pretensión de conocerlo […]. Con la mención del conocimiento del plan de la Divina Providencia acabo de tocar una cuestión que en nuestro tiempo reviste capital importancia, a saber, si existe la posibilidad de conocer a Dios. O, antes bien, dado que lo anterior ha dejado de ser una pregunta –pues la doctrina se ha convertido en prejuicio–, la cuestión de que es imposible el conocimiento de Dios. En abierta oposición contra lo que ordenan las Sagradas Escrituras como supremo deber, a saber, no tan sólo amar a Dios, sino también conocerlo, por lo general se rechazan hoy las palabras contenidas en aquellos documentos: que el espíritu es el que conduce a la verdad, el que conoce todas las cosas y penetra hasta en las profundidades de la Divinidad. Al colocarse al Ser divino más allá de nuestro conocimiento y por lo general fuera de todas las cosas humanas, se logra la cómoda posición de dejarse guiar por las propias representaciones. Uno queda liberado de relacionar el conocimiento con lo verdadero y lo divino; por el contrario: la vanidad y el sentimiento subjetivo tienen total justificación; y el pensamiento humillado, manteniendo lejos de sí el conocimiento de Dios, sabe muy bien lo que ganan aquí su arbitrariedad y su vana agitación."

10 "De manera que no podemos quedarnos en las cosas menudas de la creencia en la providencia, y tampoco en una abstracta, indefinida, que admite como generalidad una providencia pero que no la acepta en los hechos concretos."

2. EN EL NIVEL DE LA ESTRUCTURA DE SU OBJETO

La filosofía no sólo desempeña el papel de garantía de la racionalidad de la historia, también desempeña un papel teórico fundamental. Cf. p. 57: necesidad de una *teoría abstracta* para cualquier ciencia.

"Kepler [...] debía ya estar al tanto de las elipses, cuadrados y cubos, antes de que formulase a partir de ese círculo y sobre la base de los datos empíricos, sus leyes inmortales."

Sin esta teoría abstracta, es decir, sin el conocimiento de los *principios* del círculo, esto es, de la región de la objetividad a la que apunta la ciencia, por mucho que hubiese observado el cielo, Kepler no habría descubierto sus leyes.

¿A qué responde esta teoría abstracta? "*Es importante* [...] *en este procedimiento del entendimiento científico que lo esencial se distinga y se separe de lo insignificante* [...] *y dirigirse a lo que es en verdad lo esencial*."

Esta teoría abstracta a menudo se toma por un elemento a priori y extraño al contenido empírico de las ciencias. Esta ignorancia de los principios esenciales del objeto de la ciencia "*está en el origen de buena parte de las recriminaciones que se hacen a cierta teoría filosófica sobre la ciencia –por otra parte, de carácter empírico– en cuanto a lo que suele denominarse apriorismo e introducción de Ideas en este dominio. Tales determinaciones de ideas parecen, entonces, algo extraño que no existe en el asunto*".

Por lo tanto, hay dos razones que sólo son una:

a) La teoría abstracta permite distinguir lo esencial de aquello que no lo es → crítica de muchas formas de historia: historia que pone en primer plano el juicio moral, historia comparada de las diferentes culturas, etcétera.

b) Pero lo esencial es aquello que constituye la estructura tipo del objeto considerado, su esencia específica.

Pero estos principios hegelianos (la relación de la filosofía y de la historia) pueden interpretarse de dos maneras:

a) *Sentido epistemológico*: en este punto, presentan el interés de mostrar que, si la historia quiere ser científica, debe considerar su objeto como *inteligible, racional* (esto es la condición formal

de cualquier ciencia) y, además, debe recurrir a una *teoría abstracta*, sin la cual no puede pensar su objeto, con la condición de que esta teoría no sea producto de la subjetividad del historiador sino la teoría de la *estructura misma de su objeto*, en su esencialidad específica: la filosofía es, entonces, *la ciencia en sus principios mismos.*

b) Pero también, sentido puramente filosófico: entonces la racionalidad de la historia ya no es un principio epistemológico, sino la obra de la razón: el problema de la filosofía de la historia es el de los fines de la historia.

"Si se admite que la Providencia se revela en estas materias, en estos objetos <animales, plantas> [...]. ¿Por qué no se revelaría también en la historia universal?" (p. 26).

"Es hora de que se vaya entendiendo también esta producción de la razón creadora: la historia universal."

"Nuestra propuesta: la razón gobierna y ha gobernado siempre el mundo y está vinculada con la pregunta sobre la posibilidad del *conocimiento de Dios*" (p. 25).

"Nuestra consideración es en cierto modo una teodicea, una *justificación de Dios*" (p. 26).

No sólo la racionalidad sino la *esencia* del objeto histórico toman un sentido que ya no es científico sino filosófico.

Cf. "*Lo esencial es* [...] *la conciencia de la libertad*". "*La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, progreso cuya necesidad debemos reconocer*" (p. 30). Esto nos conduce a la esencia de la historia.

c. la esencia de la historia

"La historia universal avanza sobre el campo intelectual." "La naturaleza física interviene también en la historia universal [...] Pero lo sustancial, es el espíritu" (p. 27).

Todo esto descansa en la oposición entre la *naturaleza* y la *historia*, es decir, entre la naturaleza y el espíritu. ¿Cuáles son estas oposiciones?

1) La naturaleza, es la exterioridad a sí misma. Espíritu = interioridad a sí mismo.[11]

- Sustancia de la materia = gravedad.
- Sustancia del espíritu = libertad.

La materia pesada se encuentra fuera de la unidad y la busca, tiene su fin fuera de sí; si su esencia coincidiera consigo misma, no sería materia, sería punto geométrico.

Por el contrario, el Espíritu tiene su centro en sí mismo, ha encontrado la unidad, es en sí y consigo (*bei sich* = en su casa: definición de la libertad). Espíritu = interioridad = ser *bei sich* = conciencia de sí (pues la conciencia de sí es el único ser para quien todo lo que está fuera de sí es si mismo).

2) La historia es "*alienación del espíritu en el tiempo*". "*La historia universal* [...] *es la alienación del espíritu en el tiempo, como la Idea en tanto naturaleza se aliena en el espacio*" (p. 62). Cf. "*la naturaleza no tiene historia*".

No obstante, hay cambios en la naturaleza, hay un *tiempo natural*, una evolución natural, pero no hay historia.

¿Por qué? El tiempo de la historia: "Presenta un progreso hacia lo mejor, hacia lo más perfecto".

La naturaleza: *en ella no se produce nada nuevo*; *el ciclo es monótono.* "*Sólo se produce lo nuevo en los cambios que suceden en el campo espiritual.*"

La historia tiene una determinación propia y diferente de [la] naturaleza: "*la perfectibilidad*" (p. 50).

Cf. la *evolución* "*conviene también a los objetos naturales orgánicos*".

Cf. el *germen*, el huevo: hay también *interioridad* en el sentido de que no es el exterior el que lo produce, sino el principio interno que se diferencia, entra en contacto con lo inorgánico, pero en vez de perderse en él, se vuelve en beneficio de lo orgánico. "*El individuo orgánico se produce a sí mismo, se hace lo que es en sí. De la misma manera, el espíritu no es sino lo que se hace y se hace lo que es en sí*" (p. 51). La diferencia es que la evolución se hace "de manera inmediata, sin oposición ni obstáculo". "En el espíritu es diferente [...]

11 La continuación de este párrafo sólo está en las notas de auditor.

el espíritu se coloca en enfrentamiento consigo mismo; él es para sí mismo el verdadero obstáculo hostil que debe vencer; la evolución, que es en la naturaleza un proceso tranquilo, implica en el espíritu una lucha dura e infinita contra sí mismo. Aquello que desea el espíritu es alcanzar su propio concepto; pero él mismo se lo oculta y en esta alienación de sí mismo se siente orgulloso y lleno de alegría."

Esta condición del espíritu: que sea una alienación adentro de sí, es lo que lo diferencia de la *evolución natural*.

- Ésta produce lo mismo al final → el germen (ciclo). Tiempo no creador.

- La historia es diferente: en el final tenemos un término diferente del comienzo.

= *Dialéctica del espíritu en su devenir hacia su fin*. Categorías:

a) La "*transformación*". El hombre descubre ruinas y comprende que la muerte es el alba de una nueva vida (p. 62).

Esquema de la alienación del espíritu: se aliena partiendo de sí y produce una "cultura" (economía política, instituciones políticas y jurídicas, artes, filosofía, etc.), realización de lo que es en sí; pero, al mismo tiempo, contradicción entre el espíritu y su realización: la *cultura* del espíritu se vuelve la materia de una *cultura nueva*[12] (p. 63). Transformación, no "pasaje" sino "*cambio de sí mismo*". "*Cada una de las propias creaciones que lo han satisfecho se opone de nuevo a él como materia y lo empuja a una nueva elaboración*." El espíritu "no tiene que vérselas más que consigo mismo".

b) Dialéctica de la *transformación.* El espíritu se *realiza*, se *objetiva* → se satisface. Cf. espíritu del pueblo inglés (intención de dominar el mundo, etc.) → realización: el Imperio inglés. "*Tiene lo que desea.*" "La *necesidad está satisfecha.*" Muerte por hábito → *el tedio*: "Un pueblo puede morir de muerte violenta sólo cuando ha muerto naturalmente en sí" (p. 64).

Cf. el "fruto amargo": p. 66 (leer texto).[13]

12 Las notas de auditor dicen "la cultura producida por el espíritu se vuelve materia de un nuevo espíritu".

13 "La vida de un pueblo lleva su fruto a la maduración, por cuanto su misión consiste en llevar a cabo su principio. Sin embargo, ese fruto no vuelve a caer en el seno del pueblo que le dio nacimiento y maduración, se convierte, por

3) ¿Cuál es el resultado de esta autoalienación del espíritu en sí mismo? No es la pura destrucción natural o la repetición, sino la *interiorización* consciente de sí: en la naturaleza orgánica subsiste la *especie*, pero es siempre la misma. En la historia es una especie infinita: el pensamiento, la conciencia de sí.

"*La conservación de la especie no es más que la repetición uniforme de la misma manera de existir. Además, debe observarse cómo el conocimiento, la comprensión del Ser por el pensamiento es la fuente y el lugar de origen de una nueva forma, y por cierto de una forma superior, en un principio de conservación y de transfiguración a la vez. Pues el pensamiento es lo general, la especie que no muere, que se parece siempre a sí misma. La forma determinada del Espíritu no sólo se desvanece en el tiempo de manera natural, sino que se resuelve en la actividad espontánea y consciente de la conciencia. Dado que esta resolución es actividad del espíritu, es conservación y transformación al mismo tiempo. Así, mientras que el espíritu suprime* (aufhebt) *la realidad, la consistencia de aquello que es adquiere simultáneamente la esencia, el pensamiento, el elemento general de lo que sólo era* [...]. *El resultado de esta evolución es, en consecuencia, que el espíritu al objetivarse y pensar su ser, destruye, por una parte, la determinación de su ser y, por la otra, capta el elemento universal, con lo cual da a su principio una nueva dirección*" (pp. 65-66).

→ El fin de la historia: la toma de conciencia de la esencia misma del espíritu (principio y fin), la libertad.

El espíritu. Su sustancia, "*su esencia es la libertad*", así como la "*sustancia de la materia es la gravedad*" (p. 27).

"*La historia universal* [...] *es la representación del espíritu en su esfuerzo por adquirir el saber de lo que es.*"

"Así como la simiente contiene en sí toda la naturaleza del árbol, el sabor y la forma del fruto, así los primeros indicios del espíritu contienen también virtualmente toda la historia" (p. 27).

a) Los orientales: "no saben que el hombre en sí es libre"

"*puesto que no lo saben, no lo son*". *Uno solo es libre* → déspota.

---

el contrario, en un trago amargo. El pueblo no puede dejar de quererlo, pues tiene intensa sed de él, pero probar esa bebida significa su destrucción, sin embargo, al mismo tiempo, es el surgimiento de un nuevo principio."

b) Los griegos: en ellos "apareció primero la conciencia de la libertad, y es por eso que fueron libres".

"Ellos sabían que algunos son libres"

"Por esto":

- ¡tuvieron esclavos!;
- su libertad es limitada (pp. 27-28).

c) El *cristianismo*: sabe que todo hombre es libre pero realizar este principio es una larga y ardua tarea <*¿por qué este tiempo*?>.

"*Por esto*" *la esclavitud no desapareció de inmediato.*

"La aplicación de este principio a los asuntos mundanos [...] es el largo proceso que constituye la historia misma [...] La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad" (p. 28).

D. LOS MEDIOS DEL ESPÍRITU

Pero hay una paradoja: ¿cómo se realiza el fin de la historia? Contraste entre *el fin* de la historia y la realidad inmediata de su contenido: *la acción humana*.

Los "*medios del espíritu*" dan cuenta del "*fenómeno mismo de la historia*". Este fin de la historia (fin *interior*, que no se ve) utiliza medios *exteriores*, que se ven: son las pasiones y los intereses de los hombres (cf. lógica pesimista de la acción en el siglo XVIII) los que "aparecen como propulsores e intervienen como el principal factor" (p. 29).

Es la "*necesidad del hombre*", su "pasión" la que opera y realiza el principio (libertad).

Párrafo p. 31 sobre el interés personal como motor general de la historia.

→ "*Dos elementos intervienen en nuestro tema*: *uno es la idea, el otro las pasiones humanas; uno es la cadena, el otro la trama de la gran urdimbre que constituye la historia universal extendida ante nuestros ojos*."

<La unidad de la idea y del interés privado se realiza en el *Estado* (p. 32) tras una larga lucha entre *intereses privados*.>

La *necesidad*, la actividad del interés cumple *sin saberlo* el fin de la historia.

"Estas actividades vivas de los individuos y de los pueblos, buscando y *satisfaciendo su ser* [son] *también medios e instrumentos de una cosa más elevada y más vasta que ellos ignoran y cumplen inconscientemente*" (p. 32).

"Lo general, sin embargo, está encerrado en los fines particulares y se cumple por su intermedio." Síntesis:

- libertad (la necesidad, la actividad individual);
- necesidad (lo general).

Cf. p. 33 *análisis de esta libertad subjetiva* formal y particular: "Punto de vista de la felicidad y la desdicha". Prueba de la trascendencia del fin de la historia en relación con los fines subjetivos de los individuos.

"*La historia universal no es el lugar de la felicidad*. Los períodos de felicidad son en ella páginas en blanco; pues son períodos de concordia a los que les falta la oposición."

Problema: ¿cómo, persiguiendo su fin subjetivo y particular, produce el hombre el fin general?

Análisis de la *Verstellung* [artificio] en la acción por el efecto de la naturaleza misma de la acción: *la* Verstellung *es la esencia de la acción.*

Cf. la construcción de la casa (p. 33): los elementos *utilizados contra sí mismos*. Fin interior: medios = hierro, agua, piedra, fuego, etc., → "Los elementos son utilizados según su naturaleza y cooperan en un producto que limita su acción" ("piedra, gobernada por la gravedad, sirve para construir altas murallas").[14]

"Las pasiones se satisfacen de manera análoga, se realizan, como también sus fines, según su destino natural y producen el edificio de la sociedad humana, *tras haber entregado allí el poder al derecho y al orden, contra ellas mismas.*"[15]

a) El hombre, al realizar su fin, produce también "algo que está oculto en el interior de éste, algo cuya conciencia <la de los hombres> no percibía, algo que no estaba dentro de sus puntos de vista".

- *Ejemplo*: el hombre *que quiere vengarse* incendia la casa → arruina y mata a otros hombres (p. 34). "Esto no estaba comprendido en la acción general ni en la intención de aquel que la inició."

14 Esta frase ha sido extraída de las notas de auditor.
15 Según la traducción de Gibelin, utilizada por Althusser.

b) Además, en esta acción hay crimen y → ¡castigo! (la acción se vuelve contra su autor).

- "En la acción inmediata puede haber otra cosa que en la voluntad y la conciencia del autor."

- Además "la acción misma se vuelve contra aquel que la ha llevado a cabo".

Sin embargo, ¿no nos remite esta concepción de la Astucia de la Razón y de la *Verstellung* a una teoría de la *Providencia* que Hegel ha criticado, es decir, a la conciencia vacía del sentido universal de la historia cuyo contenido particular se sacrifica para su significación trascendente? ¿No está lo absoluto solamente al final de la historia, fuera de la historia? Está en la historia misma, en la existencia misma del espíritu: el *Estado.*

E. LA EXISTENCIA DEL ESPÍRITU: EL ESTADO

[16] Teoría de Hegel: lo absoluto está en la historia, en la forma de Espíritu, cuya realización es el Estado (= un pueblo que tiene un Estado). Estado = síntesis real de la voluntad subjetiva (pasiones, intereses, etc.) y de la Idea. Es lo Universal en acto (→ no hay que esperar el fin de la historia para que la historia sea real).

1. EL ESTADO COMO EXISTENCIA DEL ESPÍRITU

La voluntad subjetiva (interés) es "la *materia* que sirve para realizar el fin racional" (p. 40). Dos aspectos:

a) Es "*dependiente*" de sus pasiones mismas, de su subjetividad.

b) "Tiene también una vida sustancial, una realidad en la que se mueve *en lo esencial,* y lo *esencial mismo es fin de su existencia.* Esto esencial es la unión de la voluntad subjetiva y de la voluntad racional: es el *todo moral*, el *Estado* que es la realidad en que el individuo tiene y disfruta de la libertad, en tanto saber, fe y voluntad de *lo general*" (p. 40).

16 Este párrafo está extraído de las notas del auditor, luego retomamos las notas de Althusser.

"En el Estado, lo general se encuentra *en las leyes*, en determinaciones generales y racionales."

<El Estado *como universal en acto.*>

<El relativismo de las subjetividades *desaparece por este absoluto.*>

Esto supone que el *Estado* no es un medio en pos del interés → crítica de las teorías utilitaristas. La esencia del Estado no está constituida de necesidades.[17] El Estado no es "*un medio*" para la subjetividad, para el *interés*, no es la limitación de los intereses, "este cercenamiento recíproco" que deja "a cada uno una pequeña parcela donde podría entregarse a sí mismo. [...] Esta libertad que se limita, es lo arbitrario relacionado con lo particular de las necesidades".

El Estado: "unidad de la voluntad general esencial con la voluntad subjetiva" (p. 41). Esto es lo que constituye la *Sittlichkeit* [eticidad].

"En la historia universal, sólo puede hablarse de pueblos cuando forman un Estado [...]. Un Estado es la realización de la libertad, es decir, de la meta final absoluta; existe para sí mismo [...]. Todo el valor que un hombre tiene, toda su realidad espiritual, sólo la tiene gracias al Estado" (p. 41).

"La realidad espiritual del hombre" es que "su ser, lo racional, sea objetivo para él, que sabe, que tenga para él una existencia objetiva inmediata; *sólo así el hombre es conciencia, sólo así se encuadra en las costumbres, en la vida legal y moral del Estado*" (p. 41).

"En el Estado lo general se encuentra en las leyes, en las determinaciones generales y racionales" (p. 41).

[18] Carácter fundamental de un Estado = leyes: existencia objetiva, inmediata de lo universal. Esto es lo que permite distinguir a los pueblos que no tienen Estado de aquellos que lo tienen.

→ Contemporaneidad del inicio de la historia y de la ausencia de documentos, cf. el problema que se planteaba Condorcet: estos documentos se han perdido, no por casualidad, sino porque los pueblos no tenían Estado → sin historia. Los relatos históricos sólo existen a partir del momento en que existe la historia como tal para

17 Las dos oraciones anteriores están extraídas de las notas del auditor.
18 Este párrafo está extraído de las notas del auditor.

el pueblo que la escribe = a partir del momento en que este pueblo está interesado por la interiorización que caracteriza la historia; y esta interiorización es producida por el Estado: para durar, el Estado está obligado a interiorizar su pasado para conservarlo, siente la necesidad de conservar lo universal. Prehistoria = época de la que no tenemos relatos, pues los relatos eran superfluos, ya que no había Estado.

Paradoja de la India: tiene libros, pero no tiene Estado.

Anexo. Problema del inicio de la historia (cf. ficha y pp. 52-56).[19]

"La existencia inorgánica del espíritu […] el embotamiento o, si se quiere, la excelencia, ignorante del bien y del mal y, por consiguiente, de las leyes, ni siquiera es objeto de la historia" (p. 54).

Familia = prehistoria: hace falta que "la unidad del espíritu salga de este ámbito de sentimiento".

Sólo espíritu ≠ de naturaleza, oscuros… buscan hacerse transparentes para sí mismos… → hace falta el Estado. Pueblos sin Estado… (p. 54).

dispersión de las lenguas = prehistoria.

Historia = *hecho y relato, el relato histórico/contemporáneo del hecho histórico*, "*es un fundamento interno común el que los hace manifestarse juntos*" (p. 55).

Relación entre duración del recuerdo/duración del Estado (pp. 54-55).

La existencia del Estado (≠ de la familia o de la religión) es "exterior" (leyes), "*es un actual incompleto cuya comprensión exige, para integrarlo, la conciencia del pasado*".

Prehistoria = no hay relato – (nada para *conservar*) <la memoria histórica, función de *conservación* cf. en el Estado>: "Es solamente en el Estado donde se dan, con la conciencia de las leyes, acciones claras y con ellas la clara conciencia de éstas que confiere *la capacidad y la necesidad de conservarlas así*" (p. 55).

Ex[cepción][20] la India tiene libros *pero no tiene historia*, pues las castas se convirtieron en *naturales* → sin *Sittlichkeit*. El lazo social

19 Las líneas siguientes corresponden a esta "ficha", conservada por Althusser, sin que se indique la numeración.

20 ¿O ejemplo? ["*exemple*" en francés, N. de la T.]

irracional, ¡no tiene *fin*! ¡La historia *rampante*! *No hay historia a pesar del desarrollo lingüístico* (pp. 55-56).

2. EL ESTADO COMO TOTALIDAD ESPIRITUAL

Hegel elogia a Montesquieu por el hecho de haber concebido las realidades históricas como totalidades que dan su significación a todas las determinaciones, en vez de ser la suma de estas determinaciones: "Es tan sólo la intuición profunda, libre y amplia de las situaciones y el sentido profundo de la idea (como por ejemplo en *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu) lo que puede dar veracidad e interés a las reflexiones" (pp. 20-21).

"La constitución de un pueblo configura con su religión, su arte y su filosofía, o por lo menos con sus representaciones y sus pensamientos, con su cultura en general (por no citar otras potencias externas como el clima, los vecinos, la situación en el mundo), una sola sustancia, un solo espíritu" (p. 45).

→ No es posible tratar "aparte" un "*aspecto particular*" de esta "*totalidad individual*" del Estado como es la *constitución*. Imposible separar estos elementos → no es posible hacer de manera abstracta una historia del arte, del derecho, etc. *Idem*: es imposible asociar las epopeyas hindúes con las epopeyas griegas, etcétera.

Como unión del aspecto objetivo y del aspecto subjetivo, "el Estado es pues la base y el centro de los otros aspectos concretos de la vida popular: el arte, el derecho, las costumbres, la religión, la ciencia" (p. 47).

Los hombres de una época poseen Estado, pero también son poseídos por él.[21]

Arte, religión y filosofía en el mismo terreno que el Estado. Son momentos privilegiados de esta totalidad, tienen un valor absoluto en la medida en que el Estado es un absoluto. "La religión es el lugar

21 Esta es la versión de las notas de auditor. Las notas de Althusser dicen "los hombres poseen una historia" y "son poseídos por ella". La referencia es: "El Estado, sus leyes y sus instituciones, son los derechos de los individuos del Estado; su naturaleza, su suelo, sus montañas, el aire y el agua constituyen su país, su patria, su propiedad exterior; la historia de este Estado [...] es su propiedad y vive en su recuerdo. Pero, si es su propiedad, también ellos están poseídos por esta historia, pues ella constituye su sustancia, su ser" (p. 49).

donde un pueblo se define a sí mismo lo que considera como verdad [...]. La representación de Dios constituye, pues, la base general de un pueblo" (p. 48) → "El Estado se funda en la religión" con el fin de que la religión sirva para que los hombres se mantengan a distancia, pero sólo si la religión es la imagen en la que los hombres de un pueblo determinado pueden contemplar su propia sustancia.

Pero no hay que aislar esta totalidad histórica de la totalidad del devenir del espíritu. Para comprender un acontecimiento histórico, hace falta remitirlo a dos coordenadas:

a) la totalidad histórica de la que forma parte;

b) el conjunto de la historia universal, "la más elevada sanción", "la más elevada necesidad". Pues "el espíritu nacional determinado no es más que un solo individuo en el curso de la historia universal" (p. 50).

f. el motor de la historia

Hasta ahora hemos captado la historia:

a) en su fin: el progreso de la conciencia de la libertad;

b) en sus medios: la pasión humana y su dialéctica de *Verstellung*;

c) en su *existencia*: *el Estado.*

Si la historia se encarna en estados, en totalidades individuales y pueblos determinados, queda por entender cómo *se mueven estas totalidades*, cómo son ellas el sujeto del devenir histórico mismo. "En la captación y en la inteligencia de la historia, lo más importante es poseer y conocer la idea de este pasaje [...] la necesidad interior y conceptual del cambio" (p. 66).

Cf. teoría de los grandes hombres. Los grandes hombres aparecen en los momentos de crisis, en el momento en el que se efectúa el pasaje. "*Es entonces justamente cuando se producen los grandes choques entre los deberes, las leyes y el derecho existentes y reconocidos, y las posibilidades que se oponen a este sistema y lo perjudican, más aun, socavan su fundamento y la realidad.* [...] Estas posibilidades, pues, se vuelven históricas; contienen un valor general diferente de aquel

que constituye la base de la existencia de un pueblo o de un Estado; es un momento de la idea productiva [...]. *Los hombres históricos, los individuos de la historia mundial son aquéllos cuyos fines poseen este valor general.*"

César transformó la historia porque expresaba el espíritu del porvenir, que se ocultaba en el presente. Los grandes hombres "han abrevado sus fines [...] en una fuente cuyo contenido está escondido, y aún no ha llegado a la existencia actual, en el espíritu interior, aún subterráneo que golpea contra el mundo exterior como si éste fuera un carozo, y lo rompe porque no es la semilla que conviene a este carozo". Ellos conocen "la futura raza que ya existía interiormente". Ellos "vuelven consciente la interioridad inconsciente" (p. 35).

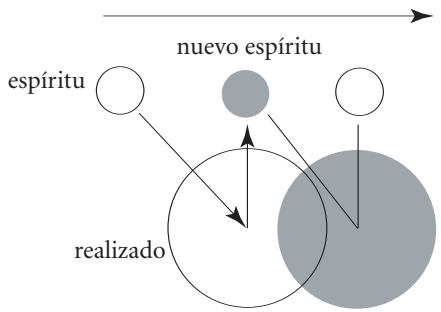
Así, los grandes hombres no son los autores de la historia sino auxiliares que están dentro de la *dialéctica motora de la historia*. No pasan por arriba de su tiempo, sino que captan en su tiempo esta contradicción que los demás hombres no captan. Esta contradicción es la que hay entre el orden existente y el espíritu interior nuevo (cáscara y semilla). Pero esta contradicción, a su vez, es una contradicción interior al espíritu, pues el orden existente es el producto de un espíritu anterior.

En otras palabras:

a) El espíritu interior (en sí) se realiza, sale de sí → cultura de un pueblo = *condiciones sociales determinadas* (imperio griego, imperio ateniense).

b) Estas condiciones sociales determinadas (producidas por un espíritu interior, es decir, por un nivel del espíritu que se aliena en ellas) producen por su realización misma la alienación, el resorte dialéctico de la alienación del espíritu, un *espíritu nuevo* diferente del espíritu antiguo y entonces diferente de las condiciones sociales en las que él se ha realizado. Es en el interior mismo de la ciudad griega donde nace el espíritu nuevo.

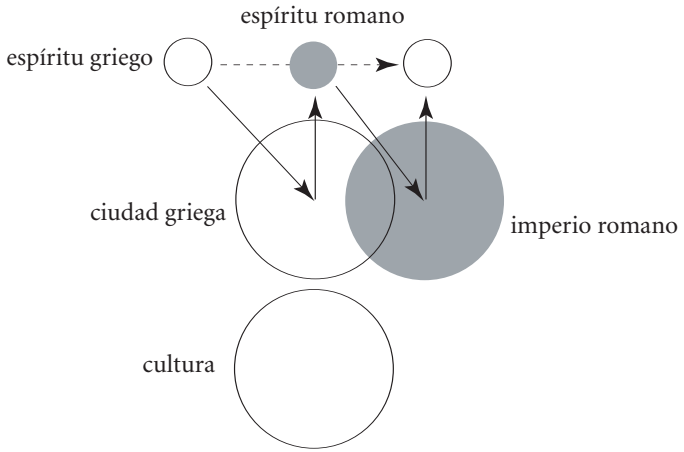
c) Existe entonces una contradicción entre la cáscara y la semilla, es decir, entre las condiciones sociales, políticas y jurídicas existentes, y el *espíritu interior* que se ha producido en ellas: esta contradicción entre la realización del antiguo espíritu y el nuevo espíritu no realizado (contradicción que se remite al esquema de la alienación) es el motor del sacudimiento del orden social existente.

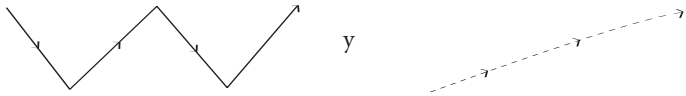


a) La contradicción que mueve la historia = contradicción entre las relaciones de producción y la ideología (ejemplo: siglo XVIII: contradicción entre feudalidad - absolutismo y filosofía de la Ilustración, filosofía de la libertad).

b) Pero como estas condiciones sociales son la realización de un espíritu en sí, no son determinantes en última instancia → la contradicción entre el espíritu y las instituciones no es más que el fenómeno de la contradicción entre el antiguo espíritu y el nuevo espíritu.

Por lo tanto, dos maneras de concebir la historia, siendo la primera sólo el fenómeno de la segunda:





Es decir que, en definitiva, tampoco es el cuerpo del espíritu sino su esencia interna, la *libertad,* la toma de conciencia de sí de la libertad, lo que se vuelve el motor definitivo de la historia.

→ La verdadera historia es la de esta toma de conciencia: la *historia de la filosofía*, es decir, la historia de la toma de conciencia *de la razón eterna* que *mueve la historia.*

Puede resolverse entonces la contradicción entre la historia originaria y la historia reflexionante: el espíritu del presente no es más que el espíritu del pasado que ha alcanzado la conciencia de sí. Al fin de cuentas, en el pasado "nos las habemos sólo con lo actual". "La forma actual del espíritu comprende en sí todos los grados anteriores" (p. 66).

En la época de Hegel, la historia ha terminado, por esta razón su comprensión es posible.

¿Puede existir una comprensión de la historia que reconozca su apertura? → *Marx.*

IV
La problemática de la Historia en las obras de juventud de Marx[1]

Problema capital: problema del Estado. Los intelectuales alemanes de 1830 lo encuentran de dos maneras. 1) Su realidad: el Estado prusiano reaccionario, policial, atrasado con respecto a Europa occidental. 2) La teoría del Estado de Hegel, enseñada en todas partes, sostén poderoso del Estado prusiano.

Sin embargo, esta teoría poseía elementos que los jóvenes intelectuales alemanes pudieron sacar a la luz gracias a los acontecimientos revolucionarios de 1830 → núcleo teórico de los jóvenes hegelianos.

Los jóvenes hegelianos observan la contradicción entre el contenido reaccionario del sistema hegeliano y su método revolucionario. ¿Cuáles son estos elementos revolucionarios?

1) Idea de que la historia es la realización de la libertad y de la razón.

2) Idea de que la historia es un proceso dialéctico, en consecuencia, no está concluida y hay esperanza. Conclusión: el Estado debe volverse el Estado de la libertad. La historia debe producir la libertad que aún no existe.

Marx parte de aquí → su pensamiento se elabora en tres momentos:

1) Acepta por completo esta concepción hegeliana de izquierda liberal.

1 Ante la ausencia de notas en los archivos de Althusser, retomamos la versión de las notas de auditor. Si bien es muy probable que el título corresponda al anunciado por Althusser al principio, el capítulo concluye, sin embargo, con un largo análisis de la "concepción definitiva" de Marx.

2) Esta teoría liberal es reemplazada por una teoría revolucionaria utópica y moral: teoría de la alienación.

3) Forma definitiva: concepción revolucionaria materialista y científica.

A. ESTADO = IDEA REALIZADA EN EL SENTIDO HEGELIANO

Se retoma la idea de que el Estado, por su naturaleza misma, está por encima de la sociedad civil, de la "sociedad de las necesidades"; que del Estado debe provenir el sentido universal dado a la historia: Estado dispensador de la razón y de la libertad en la sociedad.

Pero como en el Estado prusiano reina la servidumbre, hay contradicción entre el Estado que es racional en sí por su naturaleza de Estado [y el Estado prusiano concreto],[2] que, de hecho, es irracional. Entonces, Marx no cuestiona aquí la definición hegeliana del Estado: solamente la contradicción entre su fin racional y su realidad irracional → problema = volver racional al Estado: el destino del Estado prusiano es volverse liberal. El problema se juega entre la esencia del Estado y su existencia. "La razón ha existido siempre, pero no siempre de manera racional."[3] ¿Cómo lograrlo? Mediante la crítica filosófica, que debe recordar al Estado su destino. Hay dos partidos en Alemania: el partido del concepto y el partido del no concepto. Prácticamente, esto significa que la revolución es un trabajo de información filosófica.

Pero, fracaso: el rey de Prusia no escuchó las voces de la razón.

→ División dentro de los neohegelianos:

1) Primer grupo alrededor de Bruno Bauer: acentúan el carácter anarquista de su crítica. Si su empresa ha fracasado, ha sido por la incomprensión de la masa. Mantienen la idea de la racionalidad en sí del Estado y acusan a las masas por no haberlos com-

2 Hemos introducido este pasaje entre corchetes porque la frase consignada en las notas de auditor carecía de sentido.

3 Salvo excepciones, Althusser cita las obras de Marx en la traducción de Jules Molitor. Aquí: "Lettre à Ruge", septiembre de 1843, en Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, Edición Costes, t. v, p. 208.

prendido → conflicto, ya no entre la filosofía y el Estado, sino entre la filosofía y la masa.

2) Segundo grupo: Marx, Ruge, Feuerbach: buscan en la irracionalidad del Estado la causa de su fracaso. Problema: ¿por qué la existencia del Estado contradice la esencia del Estado?

B. INFLUENCIA DE FEUERBACH

Con Feuerbach, aparentemente, hay un cambio radical: lo irracional del Estado o de la religión ya no es un accidente, sino su naturaleza misma.

← Teoría de la alienación: lo que está alienado ya no es el espíritu hegeliano sino el hombre empírico: antropología mat[erialista] de la alienación.

La irrealidad de la relación es su esencia misma: lo que era el problema (¿por qué la religión es irreal?) se convirtió en la tesis. "Dios es la esencia del hombre." La religión no es pura ilusión: su contenido es verdadero, es la esencia del hombre. Es irreal, pero esta irrealidad tiene un sentido: expresa la alienación de la esencia humana.

- Realidad de la religión = esencia humana.

- Irrealidad de la religión ← no-existencia de la esencia humana: porque la esencia humana no está realizada en este mundo, el hombre la contempla en un más allá. El hombre ya está dividido, no posee en la vida humana su verdadera naturaleza → la proyecta en la religión. Para que el hombre sea verdaderamente humano, es necesario quitar al cielo la esencia humana que el hombre proyecta ahí: suprimir la religión para realizar la religión.

Éste es el esquema que retoma Marx: *La cuestión judía*, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

¿Con qué condición puede el hombre ser humano? Esto presupone una idea de la esencia humana: "Para el hombre, la raíz es el hombre mismo".[4]

4 *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, en *ibid*., t. I, pp. 96-97.

¿Por qué el hombre no es humano? Porque está alienado. Marx acepta en bloque la teoría de la alienación de Feuerbach y la aplica al Estado. Estado = religión de la vida política → problema: ¿cómo superar la alienación del hombre?

1. LA RELIGIÓN

- Reflejo fantástico de la esencia humana.
- No cae del cielo, es hecha por el hombre.
- ¿Por qué hace el hombre esta religión? Porque la esencia humana no tiene verdadera realidad.

Por lo tanto, el hombre pertenece a dos niveles:

- la esencia humana;
- la realidad del hombre.

La realidad del hombre = el Estado y la sociedad: es en este nivel donde hay que buscar el origen de la religión. El Estado y la sociedad producen la religión, porque ellos mismos constituyen un mundo falso.

¿Por qué un mundo falso?

- No corresponde a la esencia humana que define la filosofía.
- Es juzgado falso por la protesta de la miseria. Marx identifica aquí la protesta de la miseria con esta definición filosófica de la esencia humana.

El hombre aparece aquí como dividido: el hombre protesta contra su miseria en nombre de su verdadera naturaleza. ¿Cuál es el fundamento verdadero de esta escisión en el hombre? Para Feuerbach, es solamente porque el hombre está separado de la "especie humana". Marx va más allá.

2. EL ESTADO = FUNDAMENTO DE LA RELIGIÓN.

LA CUESTIÓN JUDÍA

Según Bruno Bauer, para ser humano, el Estado debe emanciparse de la religión. Marx muestra que esto no alcanza:

- la emancipación política no está acompañada de la emancipación religiosa;

- la emancipación política no es la emancipación humana.

Los hombres creen en Dios porque están efectivamente limitados dentro de su existencia laica.

¿Cuál es la esencia de esta limitación laica? El Estado puede ser un Estado libre aunque el hombre no lo sea. La existencia de la libertad en el Estado no es más que una forma de alienación de la servidumbre económica.

Estado = esencia del hombre alienado. Estado = "religión de la vida popular". El hombre existe, en los estados en los que se encuentra políticamente emancipado, en una doble forma: como zapatero, leñador, etc.; y como ciudadano. Como ciudadano, tiene "una existencia genérica", una existencia abstracta: es reconocido como ser libre, igual y fraternal solamente en el Estado, pues esta libertad, esta igualdad y esta fraternidad no son reconocidas en su vida real y material. El hombre adora su verdadera naturaleza (que es ser libre, etc.) en el Estado, porque esta verdadera naturaleza no está realizada en su vida real.

También Marx conserva esta idea hegeliana de que el Estado es la sede de la libertad humana. Pero muestra que esta esfera de la vida política es una esfera irreal. Aquí reside el secreto de su crítica de los derechos del hombre en *La cuestión judía*. Crítica que es aún muy idealista: escisión entre el ser genérico del hombre y su realidad concreta → carácter formal de los derechos del ciudadano: políticamente libres, iguales, etc., pero esta afirmación no suprime las condiciones reales del hombre en la sociedad civil. El hombre es el sujeto de atributos políticos que no suprimen su condición social, sino que la suponen. La anulación política de la propiedad privada (= supresión del sufragio censatario) no suprime la propiedad privada, por el contrario, la supone.

→ Contradicción entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre: mientras que los derechos del ciudadano definen a los hombres como lib[ertad], ig[ualdad] y fr[aternidad], los derechos del hombre definen la práctica efectiva del hombre egoísta de la sociedad burguesa. Libertad = derecho de hacer aquello que no daña a otro ← hombre = mónada replegada sobre sí misma. Derecho de propiedad = derecho de disponer de su fortuna según su voluntad. El derecho más fundamental dentro de la sociedad burguesa = ¡la

seguridad! Los derechos del hombre, por lo tanto, consagran el reino del egoísmo.

→ Paradoja: derechos políticos al servicio de los derechos del hombre: ciudadano al servicio del hombre de la sociedad civil + del hombre egoísta.

3. EN LAS CONTRADICCIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL HAY QUE BUSCAR, PUES, LAS RAZONES QUE TIENE EL HOMBRE DE PROYECTAR SU VERDADERA ESENCIA EN EL CIUDADANO, EN LA VIDA POLÍTICA

El hombre está alienado porque es egoísta, porque ve en otro hombre a un competidor. Encuentra la realización de esta alienación de la esencia humana en el dinero (esto no es una tesis marxista: en *El capital* el dinero sólo es una categoría económica).

→ Emancipación del hombre = suprimir la contradicción entre la esfera de la vida económica y la esfera política → crea una verdadera democracia, donde el hombre ya estará separado de los demás hombres por la necesidad egoísta. Esencia humana = el hecho de que los hombres se encuentren unidos, y ya no aislados: "La esencia humana, ésta es la verdadera colectividad de los hombres". El contenido de la esencia humana es la comunidad.

→ Diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana. Para que los hombres dejen de estar alienados, no alcanza con que estén emancipados políticamente, en tanto ciudadanos.

4. ¿CÓMO SE EFECTÚA ESTA REALIZACIÓN DE LA ESENCIA HUMANA? SERÁ LA OBRA DEL PROLETARIADO

¿Por qué? A causa de su propia naturaleza, a causa de la relación interna que existe entre la naturaleza del proletariado y la naturaleza de la esencia humana. El proletariado "se encuentra –para emplear una expresión de Hegel– en la sumisión y en rebelión contra esta sumisión, rebelión a la que es impelido necesariamente por la contradicción que existe entre su naturaleza humana y su situación que constituye la negación absoluta de esta naturaleza". Por lo tanto, el papel del proletariado es definido:

- por su alienación total;

- por la contradicción entre la esencia humana y la inhumanidad de su existencia.

La revolución es la consecuencia necesaria de esta contradicción. Es en el proletariado donde la esencia humana alcanza el punto extremo de su alienación. Revolucionario porque esta contradicción es *ontológicamente intolerable* para la esencia humana. *Contradicción entre la inalienabilidad de la esencia humana y su alienación*, de la cual la revolución no es más que un fenómeno. El papel del proletariado no puede comprenderse más que en esta perspectiva filosófica.

Esto permite comprender otro aspecto de la posición de Marx en esta época: el papel de la filosofía. "La filosofía es la cabeza de esta emancipación, el proletariado es su corazón. La filosofía no puede ser realizada sin la supresión del proletariado, y el proletariado no puede ser suprimido sin la realización de la filosofía."[5] Esencia humana = objeto de la reflexión filosófica y ser del proletariado.

Así, todavía en esta época la filosofía de la historia está fundada en la idea filosófica de la esencia humana.

→ Problema = elucidación histórica de la idea filosófica que Marx se hace del hombre. Es lo que se produce después de 1844; → dos experiencias:

1) Toma de conciencia por parte de Marx de los economistas ingleses.

2) Toma de conciencia de los movimientos socialistas que existen en Francia y en Inglaterra. Desarrollada por la actividad de Marx en las organizaciones comunistas.

C. REFLEXIONES METODOLÓGICAS SOBRE LA CONCEPCIÓN DEFINITIVA DE MARX[6]

Marx pretende haber establecido las bases para una *teoría científica de la historia*, esto implica:

5 *Ibid.*, p. 107.

6 El texto de este capítulo fue establecido a partir de un escrito dactilografiado de Althusser, numerado de manera autónoma. Se titula "Nota sobre la teoría

1) el rechazo de cualquier filosofía de la historia en sentido clásico;

2) la justificación científica, la justificación del carácter científico de la teoría marxista.

1. RECHAZO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Cf. Marx, *Crítica de la economía política*. Prefacio, p. 8:[7]

"Cuando llegó también [Engels] en la primavera de 1845 a instalarse en Bruselas, decidimos trabajar juntos para elucidar el contraste entre nuestra manera de ver y la de la ideología de la filosofía alemana, es decir, *de hecho, liquidar nuestra conciencia filosófica de antes.*"[8]

Liquidar la filosofía de la historia = liquidar la filosofía en la historia. ¿En qué consiste esta filosofía?

a) Si tenemos en cuenta las diferentes filosofías de la historia que hemos considerado (Bossuet, Condorcet, Rousseau, Hegel, etc.), observamos que se definen por medio de dos elementos:

- un elemento *histórico* (materia, contenido de la historia);

- un elemento *transhistórico*: esto es, el plan de Dios, los fines de la Providencia, el fin de la historia. Elemento que da *su sentido a la historia*, al contenido empírico descrito por la historia misma.

De ahí, la paradoja y la contradicción interna de las filosofías de la historia: tienen por objeto y contenido la materia histórica misma, pero la comprensión de la materia histórica sólo es posible saliendo de la historia. Es decir que la historia no *se conoce a sí misma: nota per se.*

La norma del juicio histórico es *ajena a la historia.*[9]

---

marxista de la historia", en la primera página presenta una indicación manuscrita "¿Cursos 1950-1958?". Las notas de auditor, menos desarrolladas, son muy similares a esta versión dactilografiada.

7 Althusser cita este texto de Marx en la traducción de Laura Lafargue: *Contribution à la critique de l'économie politique*, V. Giard y E. Brière, 1909. A menudo lo llama de manera abreviada "Criteco" en su escrito dactilografiado.

8 Traducción modificada por Althusser. En la traducción de Laura Laforgue, la frase concluye así: "de hecho, ponernos en regla con nuestra conciencia filosófica de antes".

9 Aquí es interesante remitirse a la larga carta de Althusser a Jean Lacroix (1950-1951), *Écrits philosophiques et politiques, op. cit.,* t. 1, pp. 277-315.

Este principio de la *norma ajena* entra en contradicción con el contenido *efectivo de la historia*. ¿Por qué este fin ha tomado esta forma? ("atajo" hacia la historia. Cf. *Misère de la philosophie*, pp. 132-133).[10]

b) Sin embargo, cuando observamos el contenido de esta norma, de esta verdad y de este sentido transhistórico, se revelan profundamente vinculados con la historia: el sentido divino (o trascendente) de la historia es siempre la expresión de un juicio humano sobre la historia. Como Hegel observó con mucha profundidad, el principio del juicio de la historia reflexionante no refleja más que su propia conciencia y sus propios fines (o los de su tiempo). Es decir: la norma trascendente en nombre de la cual la filosofía de la historia juzga la historia es a su vez un elemento, un acontecimiento, un hecho de la historia, y su contenido no es más que la conciencia presente de la historia (o la conciencia del presente).

Por lo tanto, la ilusión subjetiva o retrospectiva es lo propio de la filosofía de la historia.

El vicio filosófico de la filosofía de la historia se debe a que el filósofo de la historia hace *de su conciencia presente* la norma trascendente en nombre de la cual juzga la historia.

Cf. Marx, *Oeuvres philosophiques,* t. VI,[11] pp. 186-187:

"La historia <en la concepción antigua de la historia> debe ser escrita según una norma que le sea exterior […] ha sido forzada, para[12] cada época histórica, a *compartir especialmente la ilusión de esa época*. Por ejemplo, una época se figura que está determinada por motivos puramente 'políticos' o 'religiosos', y a pesar de que la religión y la política[13] no sean más que las formas de sus motivos reales, su historiador acepta esta opinión" (p. 187).

La forma más radical de esta concepción es la que representa de manera explícita el *fin* de la historia como coincidiendo con el contenido de la conciencia presente del historiador.

Ejemplo: toda la ideología del siglo XVIII… Hegel: *la historia es la epifanía de la razón, teodicea.*

10 *Misère de la philosophie* es citado por Althusser en la edición de Costes.
11 Se trata de *La ideología alemana*.
12 Y no "por" ["*par*"] como indica el escrito dactilografiado.
13 Y no "lo religioso o lo político", como está indicado en el escrito dactilografiado.

El fin de la historia = la producción de la Ilustración = la toma de conciencia de sí de la razón, de la libertad, etc., equivale a decir que el elemento que constituye el contenido de la conciencia del filósofo (aquí, la filosofía de la Ilustración = las reivindicaciones del racionalismo liberal) es el fin de la historia, es decir que toda la historia ha sido producida *para* este fin.

Es tomar la ilusión que tiene una época sobre sí misma por la causa de la historia y representar esta ilusión como si fuese el fin de la historia.

Cf. Marx, *Oeuvres philosophiques,* t. VI,[14] p. 199:

"Mientras que en la vida corriente cualquier tendero sabe distinguir muy bien entre lo que alguien pretende ser y lo que realmente es, nuestra historiografía aún no llegó a este conocimiento ordinario. Cree al pie de la letra todo lo que una época dice e imagina sobre sí misma."

Por lo tanto:

c) *Destruir la filosofía de la historia* no es destruirla como ilusión y mito. Es devolver la *norma* que ella impone a la historia, a la historia misma. Es reconocer el carácter histórico y el sentido histórico de esta misma norma. Destruir la filosofía de la historia no es reemplazarla por otra teoría filosófica que opondría un principio a su principio, es remitirla, devolverla a la historia misma. Es devolver la conciencia de una época a esa época y comprenderla por sí misma.

Esto impone, pues, un cambio radical *de toda la filosofía de la historia clásica.* Es seguir la vía de *una teoría de las ideas sobre la historia*. Por lo tanto, es al mismo tiempo escapar uno mismo del dominio del contenido de la conciencia presente. Es decir, hacer una ciencia de la historia que 1) dé cuenta de las ideas filosóficas sobre la historia, 2) sin remitir la conciencia del sabio a la condición de una conciencia sometida al contenido histórico de su tiempo.

Esto es superar el relativismo histórico y encontrar un *punto firme*, arquimédico, que permita constituir una ciencia de la historia (es decir, alcanzar en *el contenido de la historia* el fundamento de la objetividad del juicio histórico).

14 Se trata también aquí de *La ideología alemana*.

2. JUSTIFICACIÓN DEL CARÁCTER CIENTÍFICO DE LA TEORÍA MARXISTA

En efecto, no basta con reconocer la necesidad de someter a la jurisdicción de la ciencia histórica el contenido de las filosofías de la historia (es decir, de las ideologías), es necesario que *esta ciencia exista como ciencia*. Es decir, que satisfaga las condiciones universales de *cientificidad.*

a) *El marxismo (materialismo histórico) no es* un saber absoluto *sino una* ciencia abierta, *que se ha constituido y se desarrolla como las demás ciencias.*

Cf. Lenin, *Los amigos del pueblo*:[15]

"Esta idea de materialismo en sociología era ya de por sí una idea genial. Naturalmente, por el momento sólo era una hipótesis, pero una hipótesis que, por primera vez, permitía abordar los problemas históricos y sociales desde un punto de vista estrictamente científico" (p. 91).

"Y luego de haber formulado *esta hipótesis después de 1840*, Marx se pone a estudiar los hechos (*nota bene*). Toma una formación económica de la sociedad (el sistema de la economía mercantil) y sobre la base de una cantidad enorme de datos (que estudió por lo menos durante veinticinco años) proporciona un análisis minucioso de las leyes del funcionamiento de esta formación y de su desarrollo" (p. 93).

"*El capital* no es otra cosa que 'algunas ideas de generalización íntimamente ligadas entre sí, que coronan todo un Mont-Blanc de hechos concretos'. *Ahora* <1905> *desde la aparición de* El Capital, *la concepción materialista de la historia ya no es una hipótesis, sino una doctrina científicamente demostrada. Y mientras no registremos otra tentativa de explicar científicamente el funcionamiento y la evolución de una formación social –precisamente de una formación social, y no de las costumbres y hábitos de un país o de un pueblo o incluso de una clase, etc.–, tentativa que, como el materialismo, sea capaz de poner orden en los 'hechos correspondientes', de trazar un cuadro vivo de una formación y darle una explicación estricta-*

15 "Ce que sont les amis du Peuple", en Lenin, *Œuvres choisies*, 2 vols, Ediciones de Moscú, t. 1.

mente científica, la concepción materialista de la historia será sinónimo de ciencia social" (p. 94).

<Contra Mijailovski que declara que Marx pretendía explicar "todo (*sic)* el pasado de la humanidad", Lenin>:

"¡Pero todo esto es falso! La teoría pretende explicar únicamente la organización capitalista de la sociedad y nada más. Si la aplicación del materialismo al análisis y a la explicación de una sola formación social ha dado tan brillantes resultados, *es completamente natural que el materialismo en historia ya no sea una hipótesis, sino una teoría científicamente verificada*; es completamente natural que la necesidad de este método se extienda también a las otras formaciones sociales [...] así como el evolucionismo no pretende de ningún modo explicar 'toda' la historia de la formación de las especies, sino que simplemente ubica los métodos de esta explicación sobre el terreno científico, así el materialismo en historia nunca tuvo la pretensión de explicar todo sino sólo indicar 'el único método científico', para emplear la expresión de Marx (*El capital*), de explicar la historia. De esta manera podemos juzgar hasta qué punto son ingeniosos, serios y decentes los métodos que Mijailovski utiliza en la polémica cuando, en primer lugar, tergiversa a Marx al atribuir al materialismo en historia la absurda pretensión de querer 'explicar todo', de haber encontrado 'la llave de todos los candados de la historia' (pretensión que Marx refutó, claro está, de una manera mordaz en su carta sobre los artículos de Mijailovski)" (pp. 97-98).

Por un lado, el historiador se encuentra frente a una *masa de hechos* (materia de la historia).

El materialismo histórico no se propone constituir con esto *el saber absoluto* (explicar todo de golpe) sino que se propone permitir su *comprensión progresiva* ("la comprensión positiva de las cosas existentes") proponiendo una *teoría general.*

En esto, el materialismo histórico procede como las *demás ciencias de la naturaleza* que sólo se constituyeron con la ayuda de una *teoría abstracta* que permite la comprensión de *la masa de las observaciones empíricas.*

(Cf. la física: teoría matemática, biología, teoría de la evolución, etcétera.)

Y de la misma manera, *como en las otras ciencias*, no es la virtud específica de la teoría abstracta ni su eficacia interna lo que justifica su validez científica, sino su *verificación científica*.

Por esto, tanto en la historia como en las otras ciencias, la *teoría general* es en primer lugar una *hipótesis*, y debe ser *verificada* para volverse *una verdad científica.*

b) *¿Pero* verificada *en qué sentido*?

Como en toda ciencia, la verificación de una hipótesis o teoría abstracta contiene dos significaciones:

Una verificación interna a la ciencia: la hipótesis verificada por la inteligibilidad que introduce en la masa de los hechos (cf. Lenin "dar cuenta de… poner orden en…" la masa de los hechos).

2) Pero esta verificación interna (comprensión y coherencia interna) no alcanza para validar una teoría científica. Esta verificación está sometida a su vez a *otro criterio*, externo: el de la práctica científica (o de la experiencia científica).

Directamente (física) o indirectamente (matemática), la validez científica de una teoría se funda en su *verificación práctica.*

Lo mismo ocurre en historia, ciencia experimental, Cf. Marx, *Oeuvres philosophiques,* t. VI, p. 168: la historia materialista no podía nacer en Alemania: "Porque a los alemanes les falta la categoría de lo sensible"[16] y "*porque del otro lado del Rin no es posible experimentar estas cosas, dado que allí no ocurre ya historia alguna*".

De la misma manera, Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*,[17] p. 123: "*Como el criterio de la práctica –en otros términos, el desarrollo de todos los países capitalistas durante estas últimas decenas de años– demuestra la verdad objetiva de toda la teoría económica y social de Marx en general, y no de una de sus partes o de una de sus fórmulas*".

Cf. Stalin: *la teoría* es "la generalización de la experiencia revolucionaria del movimiento obrero".

Es capital tomar en serio esta exigencia como *fundamental*: la verificación práctica de las teorías para comprender la naturaleza de la

16 Tal vez se trate de una retraducción de este párrafo hecha por Althusser. La edición de Costes, a la que se refiere, dice "la certeza sensible" y no "la categoría de lo sensible".

17 Citado en la versión de las ediciones de Moscú.

historia científica y, de manera general, uno de los problemas epistemológicos planteados por las ciencias humanas.

Consecuencias:

1) Es un hecho que la mayoría de los historiadores y de los filósofos de la historia se encuentran en este aspecto en *condiciones* que son radicalmente ajenas a las condiciones reales de cualquier ciencia: porque no están *obligados* por su condición (en la división del trabajo) ni *preocupados* por someter su teoría al criterio de la verificación experimental. El historiador o el filósofo de la historia en general es un intelectual, un pensador aislado, que sólo se propone desarrollar una teoría general que satisfaga el criterio *interno* de inteligibilidad y de coherencia, pero que no recurre al criterio de la práctica efectiva. *Da cuenta de la realidad* sin "*rendirle cuentas*". Sin embargo, esta confrontación efectiva es la que decide la validez de una teoría. Ejemplo: la ideología de la filosofía de la Ilustración, de Rousseau y de la Revolución Francesa: el hecho de que la masa de los enciclopedistas terminase como *girondinos*. La selección introducida por la experiencia de la revolución en su ideología = así, el ideal de la liberación humana y de la reforma del entendimiento produjo el sufragio censatario, la ley Le Chapelier, el Código Civil, es decir, el reino económico y político de la burguesía, la explotación económica y el dominio político. Esta experiencia, esta *confrontación práctica* de la teoría y de la realidad fue la que reveló el valor de la teoría, y mostró que no son las ideas las que hacen la historia y que la historia no está al servicio del reino de la razón o de la libertad. Asimismo, la experiencia de la Comuna y del partido social-demócrata alemán probó en la práctica la falsedad de la teoría de Engels [sobre] la posibilidad de tomar el poder para el proletariado en el marco del Estado democrático burgués, etcétera.

Pero, se dirá, si el filósofo de la historia o el historiador clásico no piensa en rendir cuentas a lo real, lo real, a su vez, efectúa el juicio sobre el valor de la teoría. Por otra parte, los políticos en el poder también aplican teorías y pueden verificarlas, modificarlas: *también ellos se encuentran en las condiciones de la práctica científica.* Es cierto, pero se encuentran por necesidad en esta condición, se niegan a utilizarla porque no tienen como objetivo la verdad sino su propio inte-

rés (cf. Hobbes) y porque su objetivo no es verificar una teoría sino *realizar sus fines*.

Vemos, pues, que para que sea respetado *el criterio de validez científica* de una teoría, no alcanza:

a) *con que la teoría sea sólo coherente*;

b) *con que la teoría se encuentre solamente en las condiciones que la obligan a verificar su teoría en la práctica*.

Es necesario que se realicen al mismo tiempo:

a) la coherencia interna de la teoría;

b) las condiciones de verificación de la teoría;

c) las condiciones *científicas* de esta verificación (es decir, que las lecciones de la práctica sean extraídas efectivamente de la práctica, es decir, que no haya conflicto entre "el interés y la verdad").

(Esta última condición explica que el marxismo haya podido ser creado por intelectuales burgueses y que sólo el proletariado en masa puede evitar el conflicto entre verdad e interés.)

2) Otra consecuencia importante: si la suerte de la teoría de la historia se juega en esta verificación experimental, esta verificación, por consiguiente, es *actual*, y el centro de gravedad de la explicación científica se desplaza. Mientras que en las teorías clásicas de la filosofía de la historia lo que se trata de explicar *es el pasado*, mientras que para el filósofo de la historia y para el historiador clásico el pasado es el elemento mismo de la historia, a tal punto que los manuales modernos y los programas, por ejemplo, se detienen cincuenta años antes del presente histórico (*Wesen ist was gewesen ist* [esencia es lo que ha sido]), la teoría marxista de la historia muestra que la suerte de la teoría de la historia se juega en verdad *en el presente*, en la *práctica presente* y en *la acción histórica presente*, y que esta práctica presente desempeña un papel capital en la *verificación de la inteligencia del pasado*. Así ocurre tanto en historia como en las ciencias de la naturaleza: son las teorías más avanzadas, concebidas a partir de los problemas más actuales, aquellas que en las ciencias naturales aclaran e instalan los hechos ya conocidos y las teorías antiguas; y los aclaran cada vez más profundamente (cf. física). Lo mismo en historia: se produce el mismo fenómeno circular entre las enseñanzas del pasado y los progresos presentes de la teoría, verificada en la práctica, que a su vez aclara el pasado sobre sí mismo.

Cf. Marx, *Criteco*, p. 342:

"La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Aquello que en las especies animales inferiores indica una forma superior sólo puede comprenderse cuando la forma superior ya se conoce. La economía burguesa suministra la clave de la economía antigua, etc. Pero de ningún modo según el método de los economistas que borran todas las diferencias históricas y en todas las formas de sociedad ven la forma burguesa. Podemos comprender el tributo, el diezmo, cuando comprendemos la renta de la tierra. Pero no debemos identificarlos."

Esta indicación general de Marx se vuelve más precisa aun cuando se considera no sólo el resultado teórico adquirido en el presente sino, sobre todo, su desarrollo en la práctica histórica misma. Ejemplo: la experiencia de la lucha de clases modernas aclaró profundamente la historia pasada y profundizó su comprensión. Ejemplo: la experiencia de las luchas de clases en la Revolución Francesa: el problema de las relaciones de la burguesía y de la plebe, el problema de la naturaleza del "cuarto estado", el problema del fracaso de las tentativas extremistas (ley de lo máximo) de reforma igualitaria en la revolución, el problema de la traición girondina, etc. Este mismo problema actual y su solución han arrojado también una nueva luz sobre la naturaleza de las ideologías del siglo XVIII, sobre su contenido de clase, etc. Para la historia científica, el pasado ya no es sólo aquello que explica el presente por su sola realidad, porque ha sido fijado y transformado en *esencia* por la historia, sino que es algo que debe ser comprendido de manera cada vez más profunda por los progresos actuales de la *teoría comprometida en la práctica histórica presente.*

(De aquí surge otra consecuencia importante: la teoría general se encuentra a su vez *en devenir* y se modifica en ciertos puntos: cf. Lenin y el desarrollo desigual, Lenin y los soviets, Stalin y el problema nacional y colonial, etcétera.)

3) Otra consecuencia: si la ciencia de la historia se encuentra, pues, radicalmente comprometida en la práctica actual de la historia, no sólo se refiere al presente inmediato, sino al *futuro* mismo que nace del presente. Y otra vez aquí, el estatuto científico de la historia se encuentra con el de las ciencias de la naturaleza: las ciencias de la natu-

raleza tienen por objeto el descubrimiento de las leyes de la naturaleza, pero este fin se inserta en una práctica más general que es su origen y su elemento: la transformación de la naturaleza, la acción del hombre sobre la naturaleza. Asimismo, la ciencia histórica se inserta en la acción de los hombres sobre su propia historia. Por esta razón, la ciencia de la historia, considerada con todo rigor, está *de hecho* ligada a la transformación de la historia, transformación que está en obra en la historia misma. Si la ciencia histórica quiere asumir radicalmente su condición, debe pensarse tal como es, pensar su realidad y su significación efectiva, y reconocer que no es en el fondo una ciencia contemplativa, vuelta hacia la esencia del pasado, sino una ciencia activa que mira hacia el futuro. En efecto, toda experiencia histórica es una modificación del contenido de la historia, y toda teoría nacida de esta experiencia es una teoría de esta transformación de la historia en su propio devenir. Por esta razón podría decirse paradójicamente que la ciencia de la historia se refiere tanto al *futuro* como al pasado, lo que permite comprender esta frase paradójica de Stalin:

"El marxismo es la ciencia de la *construcción* del socialismo."

En esta frase no hay más que el reconocimiento explícito y teórico de las condiciones reales de la ciencia de la historia y de su estatuto efectivo. No hay que entender esta *transformación* de la historia como una transformación arbitraria, como la imposición a lo real de un desarrollo contrario a su desarrollo inmanente. Cuando Marx dice que hasta aquí los filósofos se contentaron con contemplar y explicar el mundo, y que hace falta transformarlo, no quiere decir que esta transformación pueda darse por decreto y ser indiferente al movimiento mismo de la historia. La ciencia histórica no puede ser ciencia de la construcción del futuro, ciencia de la transformación de la historia, sino porque la historia es a su vez transformación de sí. La historia sólo puede ser ciencia si la transformación que ella realiza en la historia coincide con el sentido general de la transformación de la historia, con la ley de su devenir. Esto es lo que permite comprender la aparente contradicción de dos frases de Marx:

a) No alcanza con interpretar el mundo, es necesario transformarlo.

b) La acción histórica de los hombres no puede sino acelerar el movimiento de la historia y apresurar el parto de la historia, apresurar su transformación, gobernada por leyes independientes de la

voluntad de los hombres (tema retomado por Stalin en *Problemas económicos del socialismo. Discusión con Iarochenko*).

La referencia última a estas leyes inmanentes y objetivas del devenir histórico es lo que da sentido a la acción científica sobre la historia y a la transformación de la historia. Es ella la que fija también los límites de las pretensiones de la historia como ciencia: en la medida en que la historia como ciencia es reflexión sobre la práctica orientada a su vez hacia la práctica histórica, se inserta en el movimiento de la historia, es decir, en un proceso y en una realidad que la superan en profundidad y en riqueza. De ahí la tarea de la historia que, como cualquier otra ciencia, está obligada a profundizar sus propias teorías para adaptarlas incesantemente a una realidad inagotable que la precede y la supera siempre.

3. LOS PRINCIPIOS TEÓRICOS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Hasta aquí hemos definido las condiciones generales de la ciencia histórica. Queda por ver cómo se expresan estas condiciones en los principios teóricos del materialismo histórico. Esta exigencia es fundamental, pues se refiere esta vez a la especificidad del objeto de la ciencia de la historia.

En efecto, una ciencia existe como tal no sólo cuando posee un método y condiciones de existencia verdaderamente científicos (teoría-práctica) sino cuando debe habérselas con *un objeto científicamente definido.* La definición del objeto de una ciencia es inseparable de su método teórico y de sus condiciones de ejercicio.

Ahora bien, la exigencia de definición del objeto de la ciencia histórica es capital para resolver el problema fundamental con el que tropiezan todas las teorías *clásicas de la filosofía de la historia*: ¿cómo encontrar un *terreno de objetividad* que permita que la ciencia histórica rompa el círculo del historismo [*sic*], que permita que la ciencia histórica alcance una objetividad científica que ya no esté a la merced de la relatividad de la historia y del escepticismo infinito de la historia? Este círculo era la debilidad teórica y la contradicción de las filosofías como la de la *Aufklärung* y la de Hegel. Cf. Helvetius: el espíritu es un producto del tiempo, por lo tanto el historiador, por lo tanto la verdad histórica es un producto de la historia: otro

tiempo, otra verdad; círculo que la filosofía clásica sólo eludía por medio del recurso a una norma trascendente o por medio de la coincidencia milagrosa del acuerdo entre la verdad del tiempo y la verdad absoluta. Éste es el círculo en que se inspira la crítica de la objetividad científica, cf. Raymond Aron,[18] después de Sorel y Bogdanov. Es el mismo problema planteado por las críticas subjetivistas vulgares, que conciben la historia como el lugar del acontecimiento individual singular, sin igual: aquello que nunca se verá dos veces y que justifica todas las teorías de la *Einfühlung* [concordia] (la historia es la resurrección subjetiva de lo único). Más aun, este problema no se le presenta al marxismo sólo desde afuera: se le presenta desde adentro, por medio de aquello que hemos llamado las condiciones mismas de la cientificidad de la ciencia. Puede ser formulado así: si la historia se aclara a sí misma en la distancia de su propio pasado por la *dialéctica actual* de sus experiencias, si el presente y la acción que trae en sí al futuro pueden ayudar a constituir una teoría científica que aclare el pasado sobre sí mismo, hace falta que exista entre este pasado y esta actualidad de la historia un lazo profundo y común, una universalidad efectiva y objetiva absoluta que evite el relativismo del presente. Hegel había visto muy bien este problema en su crítica de la historia reflexionante y en su teoría de la *Erinnerung* [memoria] (el pasado es presente por haberse conservado en la interioridad del presente). Pero había concebido esta comunidad sustancial del curso de la historia como la interioridad del espíritu, es decir, haciendo intervenir una noción filosófica vacía para resolver este problema, y no una noción científica.

El marxismo resuelve este problema capital con una teoría del juicio histórico que retoma en el fondo la intuición de Pascal (aunque no hay filiación entre Pascal y Marx) en el fragmento de un *Tratado*

18 Cf. Louis Althusser, "Sur l'objectivité de l'Histoire. Lettre à Paul Ricoeur", *Revue de l'enseignement philosophique*, abril-mayo de 1955, retomado en *Solitude de Machiavel et Autres textes,* PUF, 1998. Este artículo es una discusión de las tesis sostenidas por Ricoeur en una conferencia ("Objectivité et subjectivité en histoire", *Revue de l'enseignement philosophique*, junio-septiembre de 1953), que contiene a su vez una crítica del libro de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1948 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1984].

sobre el vacío.[19] Así, hablando de los antiguos, Pascal escribía: "Sin contradecirlos podemos afirmar lo contrario de lo que ellos decían". Es la intuición profunda de que la verdad en historia no nace de la relación de un elemento de la historia con una norma ajena a la historia, tampoco ajena al tiempo de la historia que encierra este elemento histórico, sino de la relación de *este elemento histórico con sus condiciones de existencia*: así los conocimientos astronómicos de los antiguos eran absolutamente *verdaderos* en la medida en que estaban relacionados, ya no con una verdad trascendente ni con una verdad ulterior, sino con los medios que los antiguos tenían a su disposición, con sus "experiencias", para resumir, con las condiciones de existencia de estas verdades. Ahora bien, estas condiciones de existencia son determinaciones empíricas, objetivas, absolutamente unívocas y no dan lugar al relativismo histórico (el ojo del antiguo, la lente del astrónomo del siglo XVII). Sin embargo, al establecer este principio, Pascal no resolvía más que en su principio el problema del juicio histórico: si bien afirmaba que el juicio histórico sólo puede fundarse en el nivel de las condiciones de existencia de un elemento de la historia, también dejaba abierta la vía hacia un relativismo empírico. En efecto, ¿no era posible oponer entre ellas aquí *la diversidad de las condiciones de existencia* de las verdades históricas, y concluir a partir de esto que no hay referencia absoluta en historia puesto que estas condiciones de existencia están a su vez dentro de un devenir que las hace variar de manera arbitraria? Esta vía es la que sigue una rama importante de la historiografía moderna: en sentido pascaliano podría concebirse una civilización del ojo desnudo, una civilización de la lente astronómica. Hoy es posible leer obras sobre la civilización del arroz, del bambú, de la electricidad, etc. (toda la geografía humana, por lo general, se inspira en este principio). En efecto, faltaba que esta concepción diera cuenta *de manera objetiva del proceso de transformación* de estas condiciones de existencia para refutar el último argumento del relativismo y del historismo. En términos de objetividad, había que dar cuenta de la "necesidad del pasaje" (Hegel) de condiciones de existencia determinadas a otras condiciones de existencia determinadas. En otras palabras, no sólo

19 *Préface pour le Traité du vide*, en Pascal, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 535.

había que sacar a la luz esta relación *sino la ley dinámica objetiva de esta transformación de las condiciones de existencia de la verdad histórica*. Es decir, sacar a la luz en la historia una *relación constante* que dé cuenta de esta dinámica de la historia como devenir. Para constituir una ciencia de la historia había que sacar a la luz en la historia misma aquello que permite que la ciencia se constituya: a saber, *la generalidad* (Aristóteles), la "*constancia*" (Husserl). Ahora bien, ¿dónde descubrir esta constancia en la infinita diversidad y en la aparente singularidad del contenido de la historia?

A este problema responde la "hipótesis" materialista de la historia. Para comprender bien su alcance, hay que recordar que toda la filosofía clásica de la historia, con excepción de Rousseau, sólo había logrado poner en evidencia dos ámbitos de la existencia histórica. A grandes rasgos, el ámbito de las *condiciones sociales* (ejemplo: el gobierno en Montesquieu, lo político en Helvetius, la sociedad civil en Hegel) y el ámbito de la *ideología* (el espíritu, los hábitos, la moral, la religión, la filosofía). La filosofía clásica alcanza el punto extremo de su análisis al *poner en relación estos dos ámbitos,* y pensó el desarrollo de la historia como el *resultado de esta relación constante.* Pero es muy notable que esta relación, con frecuencia, sólo haya expresado el papel determinante de la ideología sobre las condiciones sociales (cf. *Aufklärung* y Hegel). Sin duda, en este punto, Helvetius, con su teoría del condicionamiento absoluto del espíritu de un tiempo por las condiciones políticas y sociales, y por el esbozo de una teoría del devenir del "interés público", fue el único pensador clásico que presintió que para explicar esta relación en sí misma había que recurrir a un término más profundo, pero sólo presintió esta exigencia. Fue Rousseau quien la expresó en el segundo *Discurso* al mostrar que las condiciones sociales (es decir, las relaciones de los hombres entre sí) dependen de las condiciones económicas (es decir, de las relaciones del hombre con la naturaleza), pero no construyó la teoría general de esta relación, ni tampoco desarrolló su teoría científica.

Ésta es la inspiración que retoma Marx. Cf. *Criteco*, pp. 4-6:[20]

20 En 1978 Althusser retomó este párrafo ampliamente, de manera bastante estricta. Cf. "Marx dans ses limites", en *Écrits philosophiques et politiques, op. cit.*, t. 1, pp. 409-416 [trad. esp.: *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003].

"Mis investigaciones llegaron a este resultado: que tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la supuesta evolución general del espíritu humano; que, antes bien, ellas echan raíces en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII, comprendió con el nombre de 'sociedad civil'; pero que *la anatomía de la sociedad debe buscarse en la economía política* [...]. El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, *me sirvió de hilo conductor en mis estudios*, brevemente puede formularse así. En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; *estas relaciones de producción corresponden a un grado de desarrollo dado de sus fuerzas productivas materiales.* El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, a la cual corresponden *formas de conciencias sociales determinadas.* El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. La conciencia de los hombres no es la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina sus conciencias. En cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción *con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las que se habían desenvuelto hasta entonces*. De formas evolutivas de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas para estas fuerzas. Se abre entonces una era de revolución social. *El cambio que se ha producido en la base económica conmueve de manera más o menos rápida o lenta toda la colosal superestructura.* Cuando se consideran estas conmociones, es importante distinguir siempre entre la conmoción material de las condiciones económicas de producción –que debemos constatar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y materiales– *y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, para resumir, las formas ideológicas en las que los hombres se vuelven conscientes de este conflicto y lo llevan hasta el final*. Así como no se juzga a un individuo por la idea que tiene de sí mismo, tampoco puede juzgarse una época de con-

moción por su conciencia de sí; por el contrario, hace falta explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción".

Por lo tanto, hay tres elementos fundamentales en toda sociedad, que Marx llama en *L'Idéologie allemande*, *Oeuvres philosophiques,* t. VI, p. 171:

"Los tres factores de la historia: la fuerza de producción, el estado social y la conciencia". Cf. también Stalin: *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico* y *Sobre la lingüística*.

a) *Las fuerzas de producción*

Cf. *Oeuvres philosophiques*, t. VI, p. 165: "Los hombres deben estar en condiciones de vivir para poder hacer historia".

P. 165: "La producción de la vida material es una condición fundamental de cualquier historia, que debe cumplirse hoy como hace miles de años a cada día y a cada hora".

Ahora bien, los hombres *producen sus medios de existencia de manera* diferente en la historia. El "*modo de producción*" *varía en la historia*. En otras palabras, el modo de acción *del hombre sobre la naturaleza varía* en la medida en que varía *el grado de desarrollo de las fuerzas de producción*.

Fuerzas de producción = (Stalin).

- *Instrumentos de producción* (hombres, animal, energía natural, vapor, electricidad, átomo + herramientas, máquinas…).
- + hombres que los manejan.
- + experiencia de la producción.
- + hábitos de trabajo.

"Las fuerzas productivas […] expresan el comportamiento de los hombres con respecto a objetos y a fuerzas de la naturaleza que utilizan para producir bienes materiales."

b) *Las relaciones de producción* (infraestructura)

"Las relaciones de los hombres entre sí en el proceso de producción" (Stalin,[21] p. 142).

21 *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, Éditions sociales.

Cf. Marx, *Trabajo asalariado y capital*:

"En la producción, los hombres no actúan solamente sobre la naturaleza, sino que también actúan unos con otros. No producen más que colaborando de una manera determinada e intercambiando sus actividades entre sí. Para producir entran en determinados vínculos y relaciones unos con otros y sólo dentro de los límites de estos vínculos y de estas relaciones sociales se establece su acción sobre la naturaleza, se hace la producción".

"El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real", *Criteco,* p. 5.

Relaciones de producción "relaciones económicas": la *estructura económica de la sociedad*, las formas económicas de la producción y de la repartición (ejemplos: estructura económica de la sociedad esclavista, feudal, burguesa).

"Las relaciones de producción existentes o, lo que no es sino la expresión jurídica de esto, *con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían desenvuelto hasta entonces.*" Cf. Marx, *Criteco,* p. 5.

Las clases sociales expresan la repartición social de los hombres en el marco de las relaciones económicas, es decir, de las relaciones de propiedad de los medios de producción.

Ejemplo:	Esclavitud	Stalin p.	148
	Feudalismo	-	148
	Capitalismo	-	148

c) *La superestructura*

Cf. *Criteco*, p. 5.

Si consideramos una sociedad *determinada en la historia*, parece que nos las habemos con una totalidad determinada de elementos inseparables, y en profunda unidad.

Ejemplo: Fuerzas de producción – relaciones de producción

En realidad ni { mecánica genética / teoría del tipo ideal

sino teoría funcional del desarrollo.

Ejemplo: *las relaciones de producción*: no se producen de manera mecánica por el grado de desarrollo de las fuerzas de producción (es lo que hace decir a Marx: "*El molino manual nos da la sociedad del señor feudal, el molino de vapor nos da el capitalismo industrial*", *Miseria de la filosofía*).

Tienen un *sentido*, desempeñar un papel en el proceso del desarrollo de las *fuerzas de producción*. Su papel es comparable con el que desempeña la forma en biología: a la vez *producto* del desarrollo del ser viviente y *condición* de su desarrollo.

Ejemplo: *las relaciones de producción capitalista* (libertad de producción, libertad del trabajo, propiedad privada de los medios de producción, trabajo asalariado, clase capitalista y proletariado) representan *una forma* en la cual se ejerce a partir de cierto período el desarrollo de las fuerzas de producción (*industrial*): fueron *producidas* por las exigencias del ejercicio y del desarrollo de las fuerzas de producción, pero *para permitir su ejercicio y su desarrollo*; de ahí, la expresión de Marx: "*Las relaciones de producción son* [...] *formas evolutivas de las fuerzas productivas*".

Por lo tanto, están al servicio de estas fuerzas de producción, representan las *condiciones de ejercicio* y de desarrollo de las fuerzas de producción: *las fuerzas de producción producen por lo tanto sus propias condiciones de desarrollo* (así como en biología la *forma* de un ser vivo representa las condiciones formales de desarrollo).[22]

La naturaleza *funcional* de las relaciones de producción es lo que permite comprender la "necesidad del pasaje" de condiciones sociales determinadas a condiciones sociales diferentes, es decir, las *revoluciones*.

Cf. Marx, *Criteco*, p. 5:

"De formas evolutivas de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas para estas fuerzas. Se abre entonces una era de revolución social".

Entonces, la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, es decir, la contradicción entre las fuerzas de producción desarrolladas y las condiciones de ejercicio de

22 En el escrito dactilografiado hay un gran espacio en blanco entre la palabra "desarrollo" y el paréntesis.

estas mismas fuerzas, condiciones superadas por el desarrollo de las fuerzas de producción, es la que explica las *revoluciones sociales* y la que da cuenta de la frase del *Manifiesto*: la historia es *la historia de la lucha de clases*, pues la contradicción entre fuerzas de producción y relaciones de producción, repercute, se ejerce y se decide en el nivel de las relaciones de producción entre las clases, según el interés que las une a las nuevas fuerzas de producción o a las antiguas, y a las antiguas relaciones de producción.

Esta teoría funcional permite situar de manera adecuada la teoría de la *superestructura y de la ideología*, que desempeña también un papel funcional. Cf. *Criteco*, pp. 5-6.

Esto quiere decir que la *superestructura* desempeña un papel funcional al servicio de las relaciones de producción y de las clases que son su realidad última.

Ejemplo: las instituciones jurídicas y políticas = el Estado es un instrumento de dominación de la clase dominante.

Ejemplo: las ideologías expresan los objetivos o las aspiraciones de las clases en lucha. Aquí todavía las superestructuras son ambivalentes, o bien auxiliares, o bien trabas a la reorganización de las relaciones de producción.

Cf. el "papel inmenso" de la lucha política y de las ideologías. Cf. *Stalin*,[23] pp. 154-155.

Vemos, pues, que la *totalidad* de una sociedad histórica determinada contiene en sí misma el principio de su devenir y de su transformación: la contradicción entre fuerzas de producción y relaciones de producción.

Esta relación fundamental, esta contradicción fundamental (y sus relaciones derivadas; cf. superestructura) es la que garantiza a la historia este elemento de generalidad, la "constancia" que le permite constituirse como ciencia. Como dice Marx:

"La conmoción material de las condiciones económicas de producción debe ser fielmente comprobada con la ayuda de las ciencias físicas y naturales".

23 *Op. cit.*

Es el *elemento absoluto*, empíricamente determinable, el punto arquimédico que permite la constitución de la ciencia histórica.

Cf. Lenin: *Los amigos del pueblo*, p. 92.[24]

24 "Lo que son los Amigos del Pueblo", *op. cit.*: "Hasta ahora, los sociólogos tenían dificultades para distinguir, dentro de la compleja red de los fenómenos sociales, aquellos que eran importantes de aquellos que no lo eran (aquí está la raíz del subjetivismo en sociología); no podían encontrar un criterio objetivo para esta distinción. El materialismo proporcionó un criterio perfectamente objetivo al considerar las 'relaciones de producción' como estructura de la sociedad y al ofrecer la posibilidad de aplicar a estas relaciones el criterio científico general de la repetición. […] El análisis de las relaciones sociales materiales […] permitió comprobar de inmediato la repetición y la regularidad, y generalizar los sistemas de los diferentes países para llegar a una sola concepción fundamental: la *formación social.* Sólo esta generalización permitió pasar de la descripción de los fenómenos sociales (y de su estimación desde el punto de vista de lo ideal) a su análisis estrictamente científico, que considera, por ejemplo, lo que distingue a un país capitalista de otro y analiza lo que tienen en común".

Fragmento[1]

Sobre la concepción de la historia en el siglo XVIII reina un prejuicio tenaz. El movimiento filosófico, en particular la Enciclopedia, no habría tenido un verdadero sentido de la historia. ¿No vemos acaso que para criticar o justificar una institución Voltaire, d'Holbach, Helvetius, Diderot, Rousseau no invocan su génesis sino la razón, no invocan la necesidad histórica sino la naturaleza? (cf. la crítica de Mably y Rousseau contra Montesquieu, que sólo considera el "derecho positivo", cf. la crítica de la historia en Rouillé d'Orfeuil,[2] Rousseau, etc.). Los ideólogos que expresaban las exigencias de vanguardia de la historia habrían prescindido de ella para justificarla. Más aun, la habrían rechazado, invocando una razón y una naturaleza no histórica.

Mucho más. De otro partido nos llegaría la conciencia auténtica de la historia. Del partido de Boulainvilliers, Montesquieu, etc., para resumir, del campo de los "feudales", que hurgan en el pasado de Francia con la esperanza de encontrar en él nombres para sus pre-

1 Los archivos de Althusser contienen una carpeta que tituló "Conferencias sobre la filosofía de la historia en el siglo XVIII", que presenta, por un lado, un proyecto manuscrito de introducción a estas conferencias, difícilmente publicable y, por el otro, una versión dactilografiada muy parcial de este proyecto, que publicamos aquí. Filosófica y cronológicamente cercanas al curso sobre la filosofía de la historia que publicamos en este volumen, estos análisis parecen corresponder a un conjunto distinto. Acaso se trate de la conferencia del 13 de noviembre de 1954 evocada por Yann Moulier Boutang, en *Louis Althusser. Une biographie*, Grasset, 1992, t. 1, p. 465.

2 Cf. Augustin Rouillé d'Orfeuil, *L'Alambic des loix ou Observations de l'ami des François sur l'homme et sur les loix,* 1773. Esta obra puede descargarse de Internet en la dirección siguiente: <http://gallica.bnf.fr/scripts/catalog.php?CT=N049706>.

tensiones, tomando nota de los hechos para fundar derechos, y de la historia para justificar la razón.

No obstante, hay que reconocer que el recurso a la historia no constituye la conciencia de la historia. Cuando Boulainvilliers y Montesquieu, para respaldar con argumentos políticos la feudalidad en contra de la monarquía absoluta, remontan al derecho germánico, a la libertad que compartía el rey franco junto a sus pares en los bosques renanos, cuando representan la decadencia de estas instituciones originarias, destruidas por la alianza del rey y del estado llano, es claro que apelan al pasado, pero contra el presente, es claro que apelan a la historia, pero contra su propia esencia. Pues la historia se confunde menos con la evocación de su pasado que con la comprensión de su superación. La paradoja de Boulainvilliers y de sus discípulos es la de apelar al pasado de la historia contra el presente de la historia, apelar a la historia para negar la historia. En la figura de lo "positivo", de los hechos, defienden simplemente el derecho de un pasado acabado a la existencia presente: la historia no es para ellos el proceso real de una superación de las formas y de las instituciones sociales, sino el derecho histórico de un ideal retrógrado. Y si son seguidos por adversarios, como el abad Dubos, en el terreno de su argumento, no muestran más sentido histórico que ellos. Aunque se justifiquen como "originarias" la feudalidad o la monarquía absoluta, no se piensa la historia más que con la categoría de la eternidad, que es su propia negación.

En el nivel de esta polémica, entonces, no puede confundirse el recurso al pasado con el sentido histórico. Éste se resume, por el contrario, en la comprensión de la superación, en la conciencia de la novedad. Si lo examinamos bajo esta relación, dentro de sus límites que son estrechos, por cierto, no podemos negar el sentido histórico de la filosofía de la Ilustración. Y podemos comprender al mismo tiempo el sentido de su aparente rechazo de la historia.

Rousseau no esconde sus razones cuando rechaza el uso de la historia, cuando "aparta todos los hechos". Para él, la historia no es más que el argumento del orden establecido, cuando no del orden superado (cf. también Rouillé d'Orfeuil, citado por Carcassonne).[3] ¿Es

3 Ely Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, PUF, 1927.

posible negar en este punto que la filosofía de la Ilustración haya poseído una conciencia aguda de la novedad radical de su propio tiempo, y de la distancia que lo separaba del pasado? La crítica de la Edad Media en la Ilustración es a la vez la crítica de un tiempo y de un orden ya superados, y la crítica de una concepción antihistórica del pasado.

¿Pero cómo justificar este nuevo presente, y lo nuevo aún no desarrollado que él contiene, cuando se renuncia a encontrar su original en el pasado? A esta generación de filósofos que creció en las polémicas históricas sólo le quedan dos recursos posibles –que en verdad se confunden–. El recurso a la conciencia histórica y el recurso a la razón.

Cuando Voltaire defiende una monarquía absoluta "burguesa" cuya promesa le presenta el siglo de Luis XIV, y cuyo advenimiento espera en su propio siglo, sabe muy bien que toma, contra los "feudales", el partido de lo "nuevo" contra lo "originario", sabe muy bien que debe defender esta "novedad" con un argumento que escape a los partidarios de los "orígenes". Por esta razón, dice: "Todo cambió según los tiempos y según las voluntades de los reyes que se conformaban a los tiempos". Pero, mientras esboza así una teoría –por cierto, muy formal aún– de la necesidad de la superación del pasado, es decir, una teoría de la génesis histórica y del condicionamiento histórico, deduce de la naturaleza y de la razón el orden nuevo, cuya aparición histórica muestra. ¿Contradicción? No la hay en su pensamiento, pues la novedad histórica del presente consiste precisamente, según él, en el reino triunfante de la Ilustración y de una razón que el pasado había desdeñado. La historia sigue siendo para él el campo del devenir real, de la novedad, pero lo que cambia en esta historia es la relación de la razón con su contrario, el error, la relación de la Ilustración con la superstición.

El ejemplo de Voltaire vale para la mayoría de los filósofos de la Ilustración. El rechazo de la historia de Boulainvilliers o de Montesquieu no es más que el rechazo de una historia que no reconoce el devenir: si bien el recurso a la naturaleza y a la razón implica el rechazo de la historia, es inseparable de una historia del triunfo de la razón y de la naturaleza, es decir, de una nueva forma de conciencia que implica el reconocimiento del devenir en la historia.

Evidentemente, esta historia de la razón permanece comprendida dentro de la razón misma, puesto que ella es la epifanía temporal de una razón eterna, y se reduce a la toma de conciencia de la razón por sí misma. De ahí su formalismo. Pero esta razón y esta naturaleza, que envuelven la historia con su propia manifestación –y aquí muestran los límites de la concepción de la Ilustración–, poseen un sentido polémico que no es equívoco. A falta de "títulos de antigüedad", a falta de una teoría científica que permita no sólo pensar sino también explicar la superación del pasado y el advenimiento de lo nuevo en la historia, éste no es más que un medio para justificar el presente o el futuro de la historia: el recurso a la razón y a la naturaleza. A falta de poder demostrar la necesidad histórica del orden nuevo, se apela a su demostración "racional". La naturaleza y la razón no son más que la sustitución de un argumento histórico.

Helvetius revolucionario
(1962)[1]

Si Helvetius, que era un hombre de excelente educación, que sabía recibir muy bien a sus amigos y que tenía un cuantioso público dentro del mundo parisino de la cultura de su tiempo, hizo semejante escándalo con sus escritos, sin duda se debió a que no fue un pedagogo común y corriente. Sin embargo, al leer sus textos encontramos una serie de frases que no sólo recuerdan el espíritu sino también la letra de las obras de los pedagogos de su tiempo, en particular, Rousseau. Entonces, ingenuamente vamos a comenzar por considerarlo como un pedagogo, para preguntarnos luego por qué este pedagogo ocasionó semejante escándalo.

En primer lugar, tiene una conciencia sumamente aguda de las contradicciones en las que se desarrolla la educación contemporánea. Contradicciones que aparecen y que saltan a la vista al examinar los métodos corrientes de la educación: un aprendizaje del latín que se extiende durante seis o siete años de escuela, un aprendizaje de las palabras, una ignorancia de las cosas, para resumir, un método de educación formalista que Helvetius, como Rousseau, califica de escolástico. Esta enseñanza humanista, puramente escolástica, está en contradicción con las necesidades de la época, es decir, con el desarrollo de las artes, de las ciencias, de las técnicas de la época, ilustrado en particular por los desarrollos de la Enciclopedia.

1 Editamos aquí el texto del fragmento de radio "Analyse spéctrale de l'Occident", difundido por RTF el 10 de febrero de 1962, y publicado por el INA [Instituto Nacional del Audiovisual] en un doble CD titulado *Anthologie sonore de la pensée française*. Para más precisiones, véase la presentación de este libro.

En este momento se siente la necesidad de formar hombres que sean algo más que simples retóricos.

Esta primera toma de conciencia sirve de inspiración a Helvetius para una serie de reformas, que no son originales pues ya se encuentran en Locke y también en Rousseau. Por ejemplo: supresión de la enseñanza basada en el latín: se enseñará a los niños las lenguas nacionales, se los instruirá en las ciencias y en las técnicas, y se hará funcionar en ellos la educación natural de los objetos, es decir, se les enseñará la física en el manejo de los cuerpos sólidos, y se les enseñará la dinámica en el manejo de los cuerpos líquidos, etc. Es decir, se los pondrá en condiciones tales que la naturaleza misma ha de enseñarles sus propias leyes: se pasará así de las palabras a las cosas. Pero, lo más importante, es que Helvetius va un poco más lejos (y también Rousseau llega hasta aquí) en la toma de conciencia de los orígenes de esta contradicción de la educación. Helvetius declara que no sólo en las familias sino también en las escuelas se enseña a los niños una serie de preceptos de conducta que, de hecho, están en contradicción con el curso del mundo. Se enseña a los niños preceptos de virtud pero, al volverse hombres, el propio padre que les enseñó preceptos de virtud, les enseña entonces preceptos completamente cínicos, que apuntan a permitirles tener éxito en el mundo, ya se trate del mundo político, del mundo social o del mundo económico. Y entonces [aparece][2] una contradicción fundamental entre la moral que se enseña a los niños, los preceptos que les enseñan los padres y los maestros de escuela, y las leyes inmanentes que gobiernan la necesidad del mundo; y este mundo, evidentemente, es un mundo social. Y llegamos así a una segunda toma de conciencia, no sólo de la contradicción de los métodos de la pedagogía, sino también de la contradicción fundamental que dirige a esta primera contradicción.

Si permanecemos en el plano de la educación entendida como pedagogía, y si confrontamos el pensamiento de Helvetius con el de Rousseau, debemos admitir que sus proyectos concuerdan en muchos puntos, o incluso coinciden completamente. Pero, lo que es muy asombroso, en particular en los capítulos de *El espíritu* y de *El hom-*

2 Esta palabra no está presente en la grabación.

bre, en los que Helvetius examina sus relaciones con Rousseau, lo que es muy asombroso, entonces, es que Helvetius dirige a Rousseau cierto número de críticas que están vinculadas con problemas pedagógicos, pero que superan singularmente el horizonte de estos problemas pedagógicos. En particular, la crítica que Helvetius dirige a Rousseau es que crea en la bondad originaria del hombre. También le critica que atribuya una importancia desmesurada a lo que él llama la "organización del hombre", es decir, a su constitución orgánica. También critica Helvetius que Rousseau crea en la existencia de un instinto moral innato. Detrás de las disputas, o por el contrario, de los acuerdos sobre los problemas pedagógicos, estas críticas nos hacen descubrir un trasfondo teórico que distingue radicalmente a Helvetius de Rousseau. Y esto nos permite acceder a lo que yo llamaría el segundo sentido de la palabra educación en Helvetius, que esta vez no es un sentido pedagógico, sino una educación entendida, como él mismo dice, en un sentido muy amplio, y que no se refiere en modo alguno al aprendizaje que se propone al hombre de pequeño, sino a la producción de los hombres en la historia universal misma. Dicho de otro modo, en la palabra educación, en Helvetius, tenemos una teoría de la historia humana. Y quizá sea interesante examinar esta teoría ahora.

Si queremos caracterizar su concepción sobre la historia humana, debemos decir también que, en este concepto generalizado de educación, Helvetius considera que el hombre, al nacer, no trae ninguna estructura, por así decir, a su propia existencia (el hombre nace en un estado de plasticidad absoluta), que está formado enteramente por lo que Helvetius llama azar, y rápidamente vemos que este último está dirigido por las estructuras del medio en las que el individuo mismo se encuentra. El azar para el niño pequeño, cuya naturaleza es totalmente virgen y pura pasividad, es en primer lugar el medio familiar en el que vive, los padres que tiene, la nodriza que lo alimenta, que le dirige tal o cual palabra, tal castigo que el niño pequeño tendrá que padecer. Dentro de este concepto de azar, que en sí mismo aparece no estructurado, lo que piensa Helvetius, de hecho, es la influencia de un medio que está estructurado a su vez desde la más tierna infancia del individuo: es el medio familiar. Y la segunda educación, en sentido amplio, que recibe el hombre de pequeño, es la

educación que recibirá en la adolescencia, y luego de mayor, es decir, al entrar en contacto con un medio más vasto que el pequeño medio de la infancia familiar, es decir, con el medio de sus amigos cercanos, luego, con el medio de la sociedad en su conjunto. Y este segundo medio es el que actuará en él en forma de azar, el que en cierta medida, en gran medida, imprimirá en él sus propios caracteres y lo constituirá; hablando con propiedad, lo producirá. Esto hace que Helvetius nos represente la historia del hombre como la historia de la producción completa del hombre a través de la influencia del medio en un individuo, concebido a su vez como una naturaleza puramente plástica. Y esta visión general, digamos, es la que nos permite comprender la doble refutación que lleva a cabo Helvetius cuando critica las teorías de Diderot y de Rousseau en particular. En otras palabras, para Helvetius el hombre no se encuentra bajo la dependencia de su organización, en el sentido de Diderot, es decir, bajo la dependencia de su constitución fisiológica, nerviosa, [de las][3] disposiciones internas de su cerebro. Diderot dice: si abriéramos el cerebro de un tonto, veríamos por qué es tonto, si abriéramos el de un genio, veríamos por qué es un genio. Enseguida veremos que el determinismo absoluto por el medio en Helvetius es la figura misma de la libertad humana, mientras que el determinismo radical en Diderot por la organización interna del individuo es, para Helvetius, la figura del determinismo, ya no de la libertad sino, por el contrario, de la fatalidad.

El segundo adversario al que refuta Helvetius a partir de sus propias posiciones, justamente, es Rousseau, en la medida en que para Rousseau, a pesar de lo que diga Helvetius, no hay una influencia preponderante de la organización del individuo sobre su historia; el individuo para Rousseau no está preformado orgánicamente para tal o cual destino. Pero Helvetius apunta con una singularidad particular a otra forma de estructura innata que el individuo trae al mundo cuando nace y cuando se desarrolla (el individuo de Rousseau): es, justamente, esta disposición instintiva a la sensibilidad moral, que descubre en él, y que le es dada cuando nace (alcanza con remitirse al segundo *Discurso*, sobre el origen de la desigualdad entre los hom-

3 "Sobre las", en la versión grabada.

bres, para ver que Rousseau atribuye al hombre la libertad como una cualidad originaria, como una estructura fundamental del ser humano, y concibe esta libertad, esencialmente, como libertad moral, es decir, como el equivalente del instinto moral). Helvetius refuta también esta estructura originaria de la naturaleza humana, pues se trata de una estructura que dirige todo el destino de la humanidad y él quiere que el hombre esté perfectamente desnudo, es decir, sin ninguna estructura originaria, por consiguiente, sometido a todas las influencias exteriores del medio. Aquí nos las habemos con un radicalismo tal como quizás nunca antes había sido enunciado, un radicalismo de la influencia del medio sobre el desarrollo del hombre, esto es, una producción íntegra del hombre por su propia historia. Cuando Helvetius dice que el hombre está formado enteramente por el azar, como indiqué hace un momento, descubrimos que en la educación del niño pequeño, la primera forma de azar es el medio familiar inmediato; en la educación del adolescente y del hombre ya hecho, la segunda forma de azar es el medio social del ambiente, del entorno, que es un medio muy vasto pues abarca toda la sociedad. Y creo que si quisiéramos enunciar el pensamiento más profundo de Helvetius, sería aquel que trataría de pensar estos medios en conjunto, estos diferentes medios que el hombre atraviesa durante su existencia individual, con un único concepto. Y este único concepto, de manera sorprendente, lo encontramos en Helvetius en la forma del concepto de gobierno.

La sociedad, para Helvetius, se resume en lo que él llama su gobierno, es decir, el conjunto de las leyes que dirigen sus costumbres, sus instituciones, que dirigen la educación en detalle, por consiguiente, hasta las formas más finas de la influencia del medio en el individuo. Y aquí es donde se opera, digamos, el cambio fundamental de todo el pensamiento de Helvetius, aquí es donde Helvetius va a entregarnos el trasfondo de su pensamiento, su pensamiento más profundo, el que, sin duda, estuvo en el origen del escándalo que sus obras produjeron en su tiempo. Pero creo (Helvetius lo dijo con todas las letras en varias ocasiones, aquí podríamos citar textos muy precisos) que esta teoría generalizada de la educación era para él el presupuesto teórico que le permitía pensar en una reforma radical de la humanidad a través de una reforma

radical de su modo de gobierno. Si efectivamente los hombres se convierten en tontos, si se convierten en falsos o si se convierten en genios porque viven bajo tal o cual forma de gobierno, si se ha demostrado la omnipotencia del gobierno en la formación y en el destino de los individuos, la conclusión que extrae Helvetius de esto es radical, pero muy simple: basta con cambiar la forma de gobierno para cambiar la naturaleza humana, y el destino de todos los individuos. Es decir que a partir de una reforma del gobierno, puede imaginarse una reforma tal de la sociedad como para que los hombres ya no sean falsos, ya no sean viciosos, ya no sean tontos; como para que, de alguna manera, pueda haber producción de genios a voluntad, y para que –en todo caso, en función de las necesidades de la sociedad– pueda haber producción de hombres con disposiciones tales que satisfagan por adelantado las funciones que la sociedad les destina.

Debemos admitir que el destino de este radicalismo teórico es simplemente un reformismo bastante chato. Pues, en definitiva, luego de haber fundado esta idea en una teoría general de la educación, en una teoría general de la historia, es muy difícil darle otra forma de realización que la forma dominante de la utopía del siglo XVIII, es decir, el recurso al déspota ilustrado. Y Helvetius, finalmente, no propone ningún método revolucionario que sea capaz de aplicar su pensamiento revolucionario. Todo su esfuerzo político se limita a esperar el advenimiento de un príncipe, de un déspota lo suficientemente ilustrado para comprender que es necesario reformar el gobierno, hacer que reine la virtud, obligar por necesidad, como dice él mismo, a los hombres a la virtud, y transformar la naturaleza humana por la transformación del gobierno. Él aplicará la teoría general de la educación de Helvetius a la humanidad, y también será el pedagogo, es decir que, en esta teoría general de la educación política, encontraremos también un sector que será el de la educación en sentido pedagógico, en el sentido estrecho del que partimos al principio; es decir que se reformará a los colegas. Pero la educación en el sentido amplio del término, es decir, en el sentido político del término, está enteramente entre las manos de un individuo milagroso que, o bien surgirá un día en el mundo político, o bien tendrá el genio de comprender la profundidad del pensamiento

de Helvetius y se rendirá ante su evidencia; es decir que será lo suficientemente ilustrado para hacer la reforma de la historia que el propio Helvetius está esperando.

En definitiva, quizá las críticas de Helvetius a Rousseau tengan una significación que sirve para aclarar tanto el carácter radical de su teoría como el carácter reformista de su toma de conciencia política. Pues, en definitiva, se propone un objetivo, pero no piensa en los medios. Yo no digo que Rousseau piense en los medios de una verdadera reforma política, pero sí diría que, aparentemente, es mucho más consciente de las contradicciones en las que se encuentra la sociedad de su tiempo. En particular, Rousseau no piensa que una reforma política general pueda alcanzarse por medio de lo que podríamos llamar una reforma del entendimiento, es decir, por la defensa de la verdad. Rousseau no piensa que la verdad pueda aclarar las mentes por el simple hecho de ser enunciada y, en el fondo, ésta es la utopía que domina en todo el pensamiento de la Ilustración en Francia (y en Alemania, en toda Europa durante este período), es la idea de que la verdad puede ser eficaz por sí misma, y Helvetius comparte este pensamiento. Pues bien, Rousseau no tiene esta convicción: Rousseau piensa que el combate entre la verdad y el error es un combate que toma una forma humana, que no es un combate de abstracciones, que es un combate que opone a los hombres entre sí, en un nivel mucho más modesto, mucho más material, mucho más concreto. Por todo esto, yo, personalmente, me inclinaría por la conclusión de que el radicalismo de Helvetius es un radicalismo que permanece abstracto, que permanece puramente teórico, y que las contradicciones que Helvetius critica en Rousseau, acaso sean, en el fondo, el indicio de que en este último hay un pensamiento más profundamente sensible a las contradicciones reales y a las contradicciones efectivas, no sólo de la existencia de los hombres, de su crecimiento y de la historia humana, sino también de los problemas políticos de su tiempo.

Maquiavelo
(1962)

En el caso de Maquiavelo, lo que asombra es una singular desproporción entre el destino de su pensamiento, por un lado, y el estatuto de este mismo pensamiento, por el otro.

El destino de su pensamiento: no hay escritor político que haya suscitado tantas reacciones, tantos comentarios, tantas aprobaciones.[(a)]

LAS CUATRO INTERPRETACIONES DE MAQUIAVELO[1]

1)[2(b)] Mencionar también la interpretación "historizante" de Croce: Maquiavelo, puro teórico objetivo y neutro. Hizo la ciencia de la política, sin pasión. Dijo las cosas como son y estas cosas pueden servir a unos y a otros.

2) Maquiavelo como maquiavélico [...] aceptado, denunciado como el cínico inmoral de la política. Leído por los monarcas absolutos, por los hombres políticos del absolutismo en el extranjero, o criticado (es decir, aprobado) por ellos (cf. Federico).[3] El espíritu

(a) Estas interpretaciones. ¿Cómo se dividen? (hoja adjunta).

1 Integramos aquí la "hoja adjunta" a la que se refiere la anotación marginal de Althusser. Allí se reemplaza la frase siguiente, tachada a mano en el escrito dactilografiado: "Dejo de lado por ahora el sentido y el contenido de estas reacciones, es decir, el sentido de estas interpretaciones".

2 La primera interpretación está designada inicialmente como la cuarta en el escrito dactilografiado, más tarde Althusser modificó a mano el orden de exposición de estas interpretaciones.

(b) (Aparte reciente.)

3 Se trata del *Antimaquiavelo*, de Federico II de Prusia.

diabólico de la política. Estos lectores de Maquiavelo se dividen en sus discípulos cínicos prácticos y sus críticos indignados.

3) Interpretación "democrática" de Maquiavelo. Opone los *Discorsi*(c) a *El Príncipe*. Maquiavelo, un republicano que dijo al pueblo la verdad sobre los tiranos. Para que se edifique. Para que se arme contra esos mismos tiranos. Para desenmascarar a los tiranos. Cf. Rousseau y toda la tradición del *Risorgimento*. Cf. De Sanctis,[4] Mazzini, etcétera.

4) Gramsci (Hegel). Cf. texto de Hegel;[5]

(impresionante, sobre todo comparado con las dos primeras interpretaciones).[6]

Observo simplemente que estas interpretaciones contradictorias (Maquiavelo maquiavélico o no, Maquiavelo teórico de la violencia pura o del sentido político de la violencia), que estas interpretaciones, en sus contradicciones mismas, suponen cierto *objeto* para interpretar, suponen la existencia de un pensamiento problemático en sí mismo, por cierto, pero bastante consistente como para dar lugar a la interpretación y al cuestionamiento. Quiero decir que no hubiese habido, entre tantos teóricos –como Spinoza, Hobbes, Montesquieu y Rousseau, por nombrar sólo a ellos–, semejante atención al pensamiento de Maquiavelo, si Maquiavelo no hubiese sido más que un cronista como Guichardin o Commynes, sus contemporáneos. También ellos escribieron sobre la política, sobre los medios que había que emplear para gobernar a los hombres, también ellos

(c) Spinoza-Rousseau.

4 Francesco De Sanctis, *Storia della lettura italiana*, t. 2, reedición Milán, Feltrinelli, 1956.

5 Las notas de auditor contienen aquí el siguiente párrafo: "*Die Verfassung Deutschand* [Constitución alemana]: Italia no tiene Estado, como Alemania. Pero Italia tuvo un teórico para pensar su ausencia de Estado, Maquiavelo (Estado nacional unificado). Hegel defiende a Maquiavelo y su idea de utilizar el cinismo contra el cinismo". Cf. Hegel, "Sur la constitution de l'Allemagne", en *Écrits politiques*, 10/18, 1996, pp. 125-129. La referencia a Gramsci está más desarrollada en las notas de auditor: "cf. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*: hay una unidad profunda en la obra de Maquiavelo. Piensa también en la obra de Maquiavelo como en un mito que puede volverse real. Una anticipación de la realidad. Maquiavelo indicó incluso medios para resolver este problema [...] Ejército nacional".

6 Aquí termina la "hoja adjunta".

establecieron reglas basadas en ejemplos. Sin embargo no fueron *reconocidos* por los teóricos, implícita o explícitamente, como dignos de ser comentados, criticados o defendidos. Las interpretaciones desgarradoras de Maquiavelo imponen de manera inevitable la idea de que su pensamiento contiene en sí mismo un verdadero fondo teórico, que se cuestiona en estos debates.

Sin embargo, si consideramos el estatuto de este pensamiento, nos vemos en aprietos para reconocerle el estatuto de un pensamiento teórico *en el sentido clásico del término*. Los mismos teóricos que lo citan y lo debaten *tratan* de hecho a Maquiavelo como a un teórico, pero no dicen positivamente que *es* un teórico. Miren a Spinoza. En el capítulo I del *Tratado político*, que está profundamente nutrido de Maquiavelo, asistimos a la oposición entre los filósofos que trataron la política en el modo de la utopía moral o de la crítica moral (la utopía es una forma velada de la ilusión moral en política), y los políticos, instruidos por la experiencia indefinidamente repetida de la historia humana de las ciudades. Junto a los políticos se encuentran hombres que han reflexionado sobre esta experiencia concreta de los políticos, y trataron sobre el tema: "Las reglas comunes y los asuntos públicos fueron objeto de estudio de hombres muy penetrantes, hábiles o astutos que establecieron instituciones o trataron de ellas".[7] A pesar de que no se lo nombra en este párrafo, en los que se habla de estos *homines acutissimi*, es fácil reconocer a Maquiavelo entre ellos, pues cuando Spinoza lo nombra más adelante, le da el mismo adjetivo: *acutissimus*.[8]

Pero, justamente, para Spinoza, esta penetración no deja de ser la penetración de un experimentador, y no la de un teórico, la penetración de un práctico y no la de un filósofo. El propósito de Spinoza consiste, justamente: 1) en reconocer que toda la verdad que puede enunciarse sobre la política se encuentra, no del lado de la utopía ni de la crítica moralizante de los filósofos más o menos religiosos, sino del lado de la práctica, del lado de los empiristas; 2) pero al mismo tiempo, Spinoza quiere dar la forma de la razón teórica a la verdad ciega que habita en esta práctica: "Aplicándome a la Política,

7 El *Traité politique* de Spinoza (aquí I, 3) es citado por Althusser en la traducción de Charles Appuhn (hoy disponible en las ediciones Garnier-Flammarion).

8 *Ibid.*, V, 7 y X, 1.

no quise aprobar nada nuevo o desconocido, sino solamente establecer por razones ciertas e indudables aquello que concuerda mejor con la práctica".[9] Ésta es, pues, la suerte de Maquiavelo. Reconocido como un empirista de genio, pero limitado a su mismo empirismo. Atrapado en la materia de este empirismo, sin poder acceder a la forma específica de la *teoría*.

Y de hecho, al observar a estos teóricos, observamos que Maquiavelo es ajeno al mundo de sus conceptos. Toda la teoría política se juega en conceptos específicos: estado de naturaleza, contrato social, contrato de asociación, contrato de sumisión, estado civil, soberanía política, etc. Estos conceptos, y la problemática relacionada con ellos (naturaleza del vínculo social, origen de las sociedades, fin y destino del poder político), son constitutivos, entonces, de cualquier teoría política propiamente dicha. Ellos constituyen, propiamente, *la política como objeto teórico*. Todo lo que es exterior a esta problemática, aunque se trate de observaciones profundas, pertenecen a un campo preteórico, exactamente como la experiencia de la agrimensura pertenece al campo pregeométrico, que existe como geométrico cuando su objeto fue constituido, definido por definiciones, axiomas y postulados. De la misma manera, podría decirse que el objeto político como objeto teórico se encuentra definido por los autores clásicos (siglo XVI-siglo XVIII) con los conceptos específicos cuya lista he dado y que toda reflexión que no se sitúa en su nivel no está en el nivel de la teoría. Este criterio es la condena teórica de Maquiavelo: como no tiene los conceptos que constituyen y definen el objeto político, no tiene este objeto y permanece fuera de él.

Ésta es la paradoja. Un autor cuyo pensamiento no encuentra su lugar en el campo reconocido de la *teoría* política, por consi-

9 *Ibid*., I, 4. En el margen, una flecha remite a un agregado manuscrito que figura en el anverso de la hoja dactilografiada: "posición muy cercana a la de Fichte: *Über Machiavelli als Schriftsteller* (1807) – el pensamiento político de Maquiavelo 'reposa enteramente en la vida real', pero permanecen por completo fuera de su horizonte 'las consideraciones más elevadas sobre la vida humana y sobre el Estado desde el punto de vista de la Razón'. *El Príncipe* no es 'un tratado de derecho público trascendental', sino un libro de técnica para el uso de un príncipe". Trad. al francés de Fichte, "Sur Machiavel écrivain», en *Machiavel et Autres Écrits philosophiques et politiques*, Payot, 1981.

guiente, un empirista. Pero, al mismo tiempo, un pensador que es tomado en serio por los propios teóricos, cuyo pensamiento ha conocido un destino excepcional, de tal orden que es imposible que no se esconda en él un verdadero valor teórico, o bien directamente una significación teórica, o bien indirectamente una significación capaz de relacionarse con la teoría clásica misma. Quiero decir que, con mayor o menor confusión, en su escándalo mismo, en su carácter anfibológico (¿era despótico o republicano?), en su carácter enigmático, todo sucedía como si en el pensamiento de Maquiavelo se encontrase reconocido un *alcance teórico latente*, inquietante, que los clásicos no podían expresar y reconocer, pero que terminaron por confesar indirectamente, aunque fuera en su propio malestar con respecto a él.[10] Y por esto, si no encontramos en Maquiavelo los conceptos clásicos de la formalización de lo político como objeto, encontramos *otros*, que son sólo de Maquiavelo, o casi: el par fortuna-*virtud*, la teoría del comienzo del Estado, una teoría general de la historia, etcétera.

Quisiera sugerir que la contradicción de este reconocimiento práctico o latente del sentido teórico del pensamiento de Maquiavelo, por un lado, y la negación por parte de los mismos teóricos del alcance teórico de este mismo pensamiento, esta contradicción es quizás la ocasión y el medio de establecer el problema de la naturaleza misma del objeto teórico en los clásicos. Si Maquiavelo tiene un valor teórico, es el valor teórico del objeto de la teoría política el que se encuentra involucrado, cuestionado en sus pretensiones y en cierto modo juzgado por este cuestionamiento previo, que es esta teoría no reconocida de Maquiavelo. Con otras palabras, tratar de responder a la pregunta "¿Maquiavelo es algo más que un empirista?" puede llevarnos por la vía del cuestionamiento del contenido mismo de la teoría política clásica, no para destruirla o refutarla, sino para aclarar su sentido, una vez elucidado el sentido propio de la teoría de Maquiavelo.

Para tratar de responder a esta doble pregunta: cuál es el sentido profundo de Maquiavelo, por un lado, y cuál es el sentido de su sole-

10 Esta frase es un agregado manuscrito en el margen.

dad teórica, por otro lado, quisiera comentar cierto número de temas de *El Príncipe*, sugiriendo cierta manera de leerlo.

Introducción y conclusión de *El Príncipe*.
Extraer sus temas políticos y teóricos.

LA INTRODUCCIÓN DE *EL PRÍNCIPE* (DEDICATORIA)

Maquiavelo invoca su "conocimiento de las acciones de los grandes hombres, adquirido gracias a una *larga experiencia*[11] *de las cosas modernas y a una continua lectura*[12] *de las antiguas*" (289).[13]

Conciencia de su novedad:(d) "la novedad de su materia y su gravedad". *id.*

¿Puede él, siendo "de humilde y baja condición", hablar "del Príncipe"? "No obstante, me atrevo a discurrir sobre el gobierno de los Príncipes y a dar sus reglas."

Comparación: para dibujar la montaña hay que estar en el llano, y para dibujar el llano hay que estar en la cima de la montaña.

… "así, para conocer bien la naturaleza del pueblo, hay que ser Príncipe, y para conocer bien la de los Príncipes, hay que ser del pueblo"… *id.* (*esser popolare*).[14]

11 A partir de la palabra "experiencia", una flecha remite al agregado manuscrito siguiente, en la parte superior de la hoja: "tema de la *experiencia*, el hecho, el *tacto* la realidad efectiva ficha *método*".

12 A partir de la palabra "lectura", una flecha remite al agregado manuscrito siguiente, en la parte inferior de la hoja: "ficha historia/tema del pasado/ los antiguos: ϕ de la historia – cf. ficha/antigüedad ¿por qué? misma materia → permanencia de la naturaleza h[umana]/éxitos, Roma, Esparta (mito)/ → ϕ experimental de la historia"; la palabra "Roma", encerrada en un círculo, a su vez está comentada por la frase "no humanista".

13 Los textos de Maquiavelo se citan en la colección Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1952.

(d) La novedad.

14 "*Esser popolare*" es un agregado manuscrito.

¡Esto significa que Maquiavelo es "popular", y que lo "popular" es lo que conoce a los Príncipes y a su naturaleza!

/// cf. Maquiavelo:[15] ¡subir al campanario para abarcar el todo! ¡Estaría, antes bien, del lado de los Príncipes! /// (e) [16]

La invocación final de *El Príncipe*[17]

1) "Los tiempos que corren" son de tal modo que un *Príncipe nuevo* puede "ganar honores" (367).

Los tiempos que corren: "En Italia no falta materia para introducir en ella cualquier forma que se quiera" (369).

La materia: las circunstancias, los hombres.(f)

2) Era necesaria la mayor vejación, la mayor miseria y servidumbre para preparar la redención (368).

"Era necesario que Italia llegara al extremo en el que está: más esclava que los judíos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin jefe ni orden, castigada, despojada, escarnecida, invadida por extranjeros, para resumir, que hubiera soportado todas las desdichas."(g)

Era necesario que hubiera alcanzado el colmo de los males, las mayores vejaciones(h)… para ofrecer al Príncipe nuevo la mayor carrera de gloria… (sí, ¿pero también idea de que de la mayor nega-

15 Referencia probable: "Cuando llego a una ciudad, subo siempre al campanario más alto o a la torre más alta, para ver el conjunto antes de ver las partes; y al irme hago lo mismo, para fijar mis ideas", Montesquieu, "Voyages", en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1949, p. 671.

(e) → cf. Merleau-Ponty.

16 Referencia verosímil a Merleau-Ponty, "Nota sobre Maquiavelo", en *Signes*, Gallimard, 1960, donde el mismo párrafo de Maquiavelo está comentado así: "El poder lleva consigo un halo, y su maldición –como la del pueblo, además, que tampoco se conoce a sí mismo– es no tener la imagen de sí mismo que ofrece a los demás".

17 Se trata del último capítulo de *El Príncipe*: "Exhortación para tomar Italia y liberarla de los bárbaros". Por encima de este título, escrito a mano, en la parte superior de la página dactilografiada: "La Marsellesa del siglo XVI". Quinet. Un manifiesto político. Gramsci.

(f) materia = "fortuna" (cf. p. 304).

(g) Cf. el mismo tema, p. 304.

(h) → Teoría de los ciclos, decadencia.

ción ha de salir la mayor afirmación? Pensamos en el joven Marx: hay que formar una clase de eslabones radicales… ¡en Alemania! La vejación de Alemania, condición de la "revolución humana"… también es un fenómeno de la desigualdad de desarrollo).[(i)]

3) En las mayores vejaciones todos esperan al Príncipe nuevo.

"Con cuánto afecto sería recibido en estos países […], con cuánta sed de venganza, con cuánta fe obstinada, cuánta piedad y cuántas lágrimas. ¿Qué puertas se le cerrarían? ¿Qué pueblo le negaría su obediencia? ¿Qué envidia se opondría a él? ¿Qué italiano le rehusaría su homenaje?"[(j)] (370-371).

4) Todo es favorable, la época, los hombres, la materia. Alcanza con un príncipe nuevo que sepa qué *nueva forma* emplear. Maquiavelo se la ha indicado en *El Príncipe*. Con ella el Príncipe ganará honor, el pueblo ventaja (367-368). ¿La forma nueva? La debilidad de los italianos en las batallas campales "proviene de la insuficiencia de los capitanes" (369)… los hombres son buenos tomados por sí mismos. Hace falta un jefe que tenga sus propias tropas, nacionales, y que las conduzca "al nuevo tipo de tropa que se utilizará, al cambio de sus filas" (370), para echar a los extranjeros y construir la unidad de la nación.

De este simple análisis, vemos aparecer:

A) *Cierto número de temas teóricos*

1) La actitud metodológica realista de Maquiavelo. Rechazo de la apariencia, ya se trate de ética elaborada en utopías reflexionadas o inmediata (la de la opinión vulgar). Para resumir, una filosofía de la apariencia y de la realidad.

2) Cierta filosofía de la historia experimental y sus presupuestos (la experiencia contiene toda la verdad sobre la historia; la experiencia del pasado, en su esencia, es idéntica a la experiencia del pre-

(i) Cf. *El Príncipe*, p. 304: "Cuando la fortuna quiere hacer *grande* a un *Príncipe nuevo*, le crea enemigos […] para que tenga la oportunidad de superarlos y, por la escalera que sus enemigos le habrán ofrecido, subirá más alto".

(j) Relación con las masas.

sente). ¿Por qué? Porque los hombres son siempre los mismos, y porque la historia se repite (teoría cíclica).

3) Cierta filosofía de la acción histórica: el par fortuna-*virtù* (dejémosla de lado por el momento).

B) Al mismo tiempo, cierto número de temas políticos, organizados de cierta manera, y agrupados alrededor de un *tema central*: el advenimiento de un Príncipe Nuevo.

Tema insistente, constantemente repetido por Maquiavelo, que aclara todo *El Príncipe.*

La novedad de su empresa… y la novedad de *El Príncipe.*

El plan de *El Príncipe* hace aparecer este tema y sus consecuencias.

Cf. Plan[18]

1) I a XI. Los diferentes principados existentes: reflexión sobre las diferentes formas posibles de una comunidad: todos los posibles.

2) XII a XIV. Las milicias.

3) XV a XXIII. Todos los demás métodos.

4) XXIV a XXVI. Conclusión:

- Bases históricas.
- Acción política.
- Objetivo histórico.

¿Cuál[19] es el modelo de este Príncipe Nuevo? ¿Déspota, monarca moderado, jefe de una república?

Esto puede verse de manera muy directa a través de los mitos de Maquiavelo:

a) no la Iglesia…;

b) no los tiranos (turcos, César);

c) pero…

- Roma;

18 "Cf. Plan" es un agregado manuscrito. El escrito dactilografiado de Althusser no contiene ninguna indicación referida al plan de *El Príncipe*, contrariamente a las notas de auditor que utilizamos aquí.

19 Esta frase está precedida en el escrito dactilografiado por un "1." difícil de interpretar.

- Francia y España;
- César Borgia.

(cf. hoja)[20]

SITUACIÓN DE MAQUIAVELO, A JUZGAR POR SUS PROPIAS REFERENCIAS Y SUS PROPIOS MITOS

Mitos[21] negativos:
- la *Iglesia* romana;
- la *tiranía* | turcos / César

1) Roma antigua (el pasado).
2) Francia y España: el presente, pero fuera de Italia.
3) El modelo italiano mismo: César Borgia. Pero también su fracaso que denuncia el estado de impotencia de Italia.

Cada mito-referencia, a su vez, es específico.

Roma: no es la Roma de los humanistas, ni el derecho, ni la literatura, ni la filosofía. Sino la organización político-militar de Roma; y su existencia como prueba de la posibilidad del presente. El *Risorgimento*… la resurrección de la grandeza de Italia unida.

Pero un contra-mito: César… ver por qué Roma republicana… ¿Maquiavelo republicano? ¿Es la república lo que interesa a Maquiavelo de Roma?

Francia y España. El modelo aquí se precisa: el ideal francés: el equilibrio rey-barones-pueblo. Rey-grandes-pueblo. Las tres potencias… ¡Ninguna república! Por el contrario: la evidencia de que 1) es nece-

20 Los análisis siguientes, contenidos en una sola página, parecen constituir la "hoja" mencionada.

21 Los tres renglones siguientes constituyen un agregado manuscrito en la parte superior de la página del escrito dactilografiado de Althusser.

saria una monarquía absoluta para constituir una nación; 2) que el mejor gobierno combina las tres potencias.[k]

César Borgia. El mito del héroe político, las condiciones de sus actos; comparar con Guicciardini. El fondo del cuadro es el mismo, pero en Guicciardini hay conservadurismo y en Maquiavelo espíritu revolucionario.[l]

(k) Fernando de Aragón.

(l) Contra-mitos… 1. La Iglesia
2. el tirano: - turcos
- César

I[1]
El punto de partida: el análisis de los principados

Entonces, un Príncipe Nuevo para constituir un Estado nacional: es decir, una unidad política que no existe en Italia, que sólo existe realmente en el extranjero (Francia, España) o que ha existido en Italia en el pasado (mito de Roma).

Un Príncipe Nuevo que dará una Forma Nueva a la *materia existente*, que deberá partir de la materia existente, que deberá modelarla. El antiutopismo de Maquiavelo se manifiesta en esta preocupación realista: la unidad nacional se hará con los hombres tales como son, con la materia italiana tal como es, a partir de su realidad y de su diversidad caótica misma. No es la proyección de una utopía sobre una materia, sino la búsqueda de la *inserción* del plan político en la materia misma, en las mismas estructuras políticas existentes.

Sin embargo, es tan grande el estado puramente negativo de impotencia generalizada de los pequeños Estados italianos, esta situación de decadencia general (lo negativo absoluto donde se acumulan todas las contradicciones: la debilidad de los Estados, las ocupaciones extranjeras, las devastaciones, etc., descriptas en la invocación final), que se impone el plan de regeneración nacional por medio de la constitución de un Estado Nuevo por un lado, pero al mismo tiempo esta situación *hace imposible*, o casi imposible, el hecho de

1 Esta parte se designa como segunda en el escrito dactilografiado, pero no está precedida por una primera. Las notas de auditor no contienen ninguna indicación de capítulos. Hemos rectificado la numeración de los capítulos de todo este curso.

asignar a este proceso su *punto de aplicación*, *su comienzo.* La materia, en su conjunto, exige una forma nueva, pero la materia está en un desorden tal, a tal punto es ausencia de toda forma, tan escasamente contiene en ella el esbozo, el diseño de esta forma, el punto central donde la forma podría comenzar a nacer, que es *imposible* fijar por adelantado en la materia el *lugar de nacimiento de la forma*. La "materia" política de la que habla Maquiavelo al ver la situación italiana no es siquiera comparable a la potencia aristotélica, que es a la vez la falta de su forma, pero es también aspiración a su forma, y contiene (como el bloque de mármol, donde ciertas vetas sugieren la forma que le dará el escultor) su esbozo futuro. Es también menos comparable con la forma interior que contiene el momento hegeliano de la historia (que madura en él, sin saberlo, la forma implícita que aparecerá, una vez rechazada la antigua forma existente, en el advenimiento de la nueva época). No: la materia es puro vacío de forma, pura espera informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía, que espera que *de afuera* se le traiga y se le imponga una forma.

Esta exterioridad radical de la forma con respecto a la materia es la que justifica, en su ingenuidad y en su profundidad, los análisis muy singulares de los once primeros capítulos de *El Príncipe*. En efecto, ¿por qué esta *revista general* de los principados existentes? ¿Para qué esta descripción general y exhaustiva de la "materia" italiana que espera su Forma Nueva, si no es porque Maquiavelo, aunque declare que esta materia espera y exige una forma nueva, es incapaz[(a)] de anticipar, a partir de esta materia misma, el lugar de nacimiento, el comienzo, las condiciones concretas del comienzo de la Nueva Forma? La *necesidad* del inventario exhaustivo de las formas negativas existentes no es otra cosa que el reconocimiento de la *contingencia* radical de la aplicación de la Nueva forma a la materia existente. En otras palabras, la necesidad de la nueva forma tiene como condición la contingencia radical de su comienzo y de su nacimiento.

(a) No hay τόπος
espacio sin lugar;
cf. "es el azar el que ha dado nacimiento a los diferentes estados".
¿Discorsi?

Ésta es, en mi opinión, la razón de ser del examen de los diferentes principados en la primera parte de *El Príncipe*.

Leer el primer capítulo que inicia la enumeración.
Sigamos el análisis:[b]

1. LOS PRINCIPADOS HEREDITARIOS

Maquiavelo pasa revista rápidamente. Estados fáciles de conservar. Alcanza con "no transgredir ni infringir el orden de los ancestros" (291). En estos estados el Príncipe es "*natural*", forma parte del orden de las cosas. Está protegido por su antigüedad y por el olvido de sus orígenes. No hay razón para cambiar; el olvido del origen de su poder lo mantiene en un lugar de poder. "La antigüedad y la larga continuación del poder hereditario se encargan de abolir, *con el recuerdo de su origen*, las razones de un cambio" (291). Una indicación interesante: el antiguo hábito ha vuelto *natural* al Príncipe. Este antiguo hábito tiene por efecto (y fundamento) *el olvido de los orígenes.* La naturaleza del Príncipe no es más que el hábito convertido en naturaleza. Descubrir los orígenes o invocarlos provocaría un cambio (mismo tema en Montaigne y en Pascal). Estado en suspenso, no puede esperarse nada que provenga de él.

2. LOS PRINCIPADOS MIXTOS (OCUPA DOS CAPÍTULOS, EL EXTENSO CAPÍTULO III Y EL IV)

Examina una cuestión capital para Maquiavelo. La cuestión de la *ampliación de un Estado* por medio de anexiones. La cuestión misma de la continuación, por extensión y anexiones sucesivas, del Estado nacional. Cf. Francia, pp. 292-293:[c] "Si estos estados o provincias incorporados por conquista a un señorío más antiguo que el conquistado tienen la misma nación y la misma lengua [...] para poseerlo alcanza con haber extinguido el linaje del Príncipe que los gobernaba pues, por lo demás, si mantiene usted sus antiguos pri-

(b) Seis tipos de principados.
(c) *El Príncipe*, 292-293.

vilegios, y si no hay diferencias de costumbres, los súbditos vivirán en paz, como se ha visto en los casos de Borgoña, Bretaña, Gascuña y Normandía, que desde hace mucho tiempo son vasallos de la Corona de Francia [...] en poco tiempo estos estados Nuevos forman un solo cuerpo con el antiguo".[2]

Este objetivo: hacer *un solo cuerpo* con estados anexados por la conquista, plantea sin embargo problemas delicados si los estados no tienen las mismas costumbres y la misma lengua.

Cuando se conquista estados que tienen lengua, costumbres y gobiernos diferentes, hace falta fortuna y habilidad. Diferentes medios: ir a residir al sitio conquistado. Colonias (sin ocupación armada). Debilitar a los vecinos fuertes apoyándose en los débiles. Prever de antemano.

Cf. los cinco errores de Luis XII en Italia (297): 1) Arruinado por los más débiles. 2) Acrecentó el poder de un poderoso (el Papa) en Italia. 3) Introdujo en ella a un extranjero muy poderoso (el español). 4) No se estableció en el sitio conquistado. 5) No fundó colonias.

La paradoja aparente de esta distinción: los estados con la misma lengua y las mismas costumbres, los estados de lengua y costumbres diferentes, los problemas específicos que plantean su conquista y su anexión duraderas, el ejemplo de Luis XII y sus errores; esta paradoja parece plantear la cuestión de saber si, en el segundo caso, sigue tratándose del proyecto de la constitución del Estado nacional. Esto se ve con claridad en el caso de Francia en Francia. Pero no se ve tan bien en el ejemplo de Francia en Italia. Sin embargo, en la mente de Maquiavelo, este ejemplo toca al problema italiano. Alcanza con comparar el examen de los errores de Luis XII con el examen de la conducta irreprochable de César Borgia para convencerse de esto. Sucede que para Maquiavelo Italia no es una nación que tenga *las mismas costumbres* ni tampoco *la misma lengua* en todo su territorio. El ejemplo del reino de Nápoles (viejo Estado marcado por la conquista normanda, que instauró en él un orden feudal muy poderoso, la feudalidad a la manera francesa) es el de un Estado *casi*

2 Traducción ligeramente modificada por Althusser.

extranjero al resto de Italia y sentido como tal por los italianos del norte y del centro.[(d)] No tenemos pues, en este caso, una variación imaginaria *irreal* o extranjera en el horizonte de los problemas reales de la constitución del Estado nacional: sino uno de los problemas específicos de esta constitución. La conciencia de que esta constitución debe enfrentar el problema de la conquista, de la anexión de provincias que son como extranjeras a la nación y que, sin embargo, deben ser integradas a ella.

3. EL CASO DE LAS *CIUDADES LIBRES*, AQUELLAS QUE "VIVÍAN BAJO SUS LEYES" (CAPÍTULO V)

Pueblos libres. Difíciles de anexar y de gobernar. Única solución: o su destrucción (arrasar las ciudades): "No hay manera más segura de beneficiarse con una provincia que dejarla en ruinas"[3] (302); o residir en ella, y[4] conservarla "por medio de los ciudadanos".

Si no, rebeliones infinitas pues los republicanos mantienen "la memoria de su antigua libertad" que no los "deja en paz"… Los republicanos no se olvidan *jamás* de su antigua libertad (302-303).

El caso de ciudades libres plantea un caso límite a Maquiavelo. Visiblemente inspirado en el ejemplo de Florencia o de Venecia, en todo caso, en el recuerdo de las ciudades libres del período de la comuna italiana. El Príncipe Nuevo puede encontrarse frente al caso de tener que ocupar y anexar una ciudad libre. Dos métodos: o arrasarla (para destruir con ella su espíritu de independencia) o residir en ella y "conservarla por medio de los ciudadanos mismos" si no quiere destruirla (302). Sin embargo, este caso límite está casi excluido de la situación italiana actual. Cf. *Discorsi*, libro II, capítulo 2: las terribles dificultades de los romanos para conquistar y sojuzgar a los pueblos libres: "Por esto, en vez de un solo país que puede hoy jactarse de poseer ciudades libres <se trata de Alemania: pero la libertad de las ciudades alemanas es exclusiva de un solo Estado nacional> los tiempos antiguos nos hacen ver una infinidad de pueblos que gozan de su libertad en todos los países […]. En la época de la

(d) Cf. la cuestión moderna del mezzo-giorno.

3 Traducción ligeramente modificada por Althusser.

4 El final de esta frase es un agregado escrito a mano.

que hablamos, a partir de los Alpes que separan la Toscana de la Lombardía, hasta el extremo que mira hacia Sicilia, Italia estaba poblada de estados libres" (516-517). Pero hoy ya no los hay en Italia…

4. LOS ESTADOS FUNDADOS POR INDIVIDUOS (VI A VIII)

Sin partir de nada, deben todo a su mérito (*virtù*) o todo a la fortuna (el otro). "Principados enteramente nuevos"

3 casos:	fortuna en el principio (Borgia)
	virtù en el principio (Sforza)
	o crimen puro… (VIII)

Situación tipo del origen para Maquiavelo. Situación límite, también: que un individuo acceda al poder sin ocuparlo ya de ninguna manera. Y que a partir de aquí, de esta situación que ha creado (*virtù*) o que le cae en suerte (fortuna), levanta los cimientos de su potencia…: dejar de depender de otro.

5. EL PRINCIPADO CIVIL (CAPÍTULO IX)

Estado en el cual un particular se convierte en Príncipe porque es convocado para esta función ya sea por los grandes, ya sea por el pueblo. Esta vez, el punto de partida del poder está en fuerzas sociales que *intervienen directamente*, que están directamente *activas* en el establecimiento del Principado. Por esta razón se lo llama *civil*: en el sentido de que el poder del Príncipe no viene de sí mismo, de su *virtù* o de la fortuna (anónima), sino de una intervención de un grupo social.

El interés de este caso es *hacer aparecer el trasfondo social* del mundo político que de otro modo permanece más o menos anónimo.

Teoría de los dos "humores" (vocabulario médico, frecuente en Maquiavelo). Toda ciudad está compuesta de dos "*humores*": el pueblo y los grandes.

"En toda ciudad encontramos estos dos humores" (317) constantemente en lucha. ¿Por qué esta lucha? "Al pueblo no le gusta ser gobernado ni oprimido por los más grandes. Y los grandes desean gobernar y oprimir al pueblo."

Esta lucha entre dos clases es lo que hace que se recurra al Príncipe. Los grandes quieren un Príncipe porque "no pueden resistir al pueblo", quieren un Príncipe que los proteja del pueblo para poder "a su sombra, dar rienda suelta a sus apetitos". El pueblo, por el contrario, quiere un Príncipe para protegerse de los grandes, "y meterse bajo su ala para ser defendido" de los excesos de los grandes (317).

Por lo tanto, origen de clase del gobierno del Príncipe, origen *visible* en este caso.

Pero lo que es interesante en el examen de este tipo de principado es la pregunta que plantea Maquiavelo: ¿Cómo el Príncipe se mantendrá mejor en el poder, cuando ha sido convocado en estas condiciones? Observa que es el Príncipe *del pueblo* el que tiene la situación más asegurada, más estable, pues el Príncipe de los grandes está en una situación precaria, siempre amenazado. "Aquel que con ayuda de los ricos llega a ser Príncipe" está más amenazado, puesto que es Príncipe entre sus pares "y no puede ni gobernarlos ni formarlos como quisiera", y para contentar a los grandes hay que perjudicar al pueblo. Por el contrario, el Príncipe convocado por el pueblo no está amenazado por él, pues no pretende ser su par… y el pueblo se puede contentar sin perjudicar a los demás pues "el deseo del pueblo es más honesto que el de los grandes, que tratan de atormentar a los débiles" (317). De ahí, la doble conclusión:

a) el príncipe del pueblo sólo tiene que *conservar* la amistad del pueblo;

b) el príncipe de los grandes: "aquel que contra el pueblo, por medio del favor de los grandes, se vuelve Príncipe, debe […] tratar de ganarse el pueblo […] tomarlo bajo su protección".[5] En todos los casos, sea cual fuere su origen, "es necesario que un Príncipe sea amado por su pueblo" (319).

6. LOS PRINCIPADOS ECLESIÁSTICOS

Se gobiernan solos… No necesitan ni fortuna ni *virtù*… "pues se mantienen por la gran antigüedad que hay en las instituciones de la religión"… ¡Los príncipes tienen súbditos pero no los gobier-

5 Traducción ligeramente modificada por Althusser.

nan! Ironía de Maquiavelo. "Como están gobernados por una razón superior que el espíritu humano no puede alcanzar, dejaré de hablar de ellos; pues habiendo sido creados y mantenidos por Dios, sería una actitud de hombre presuntuoso y temerario discurrir sobre ellos" (322). Discurso extraño que se comprende cuando se lo compara con la virulenta condena de Maquiavelo a la política de la Iglesia romana. Incapaz de unir a Italia, sólo fue capaz de prohibir que los demás construyeran su unidad. "La Iglesia, por no haber sido lo suficientemente poderosa para dominar toda Italia, y por no haber permitido que otro la ocupara, fue la causa de que este país no haya podido unirse bajo las órdenes de un jefe"[6] (*Discorsi*, 1, 12, p. 416). Pues: "Un país sólo puede estar verdaderamente unido y prosperar cuando obedece en conjunto a un solo gobierno, ya sea monarquía, ya sea república. Éste es el caso de Francia o de España. Si el gobierno de toda Italia no está organizado así, ya sea en república, ya sea en monarquía, se lo debemos únicamente a la Iglesia" (*id.*, 416).

¿Puede decirse que este análisis de las diferentes formas de principados existentes verifica absolutamente el sentido que yo le había atribuido al comienzo? En otras palabras, ¿puede decirse que esta *materia* es verdaderamente *vacía,* que esta enumeración de las formas existentes es en sí misma absolutamente *neutra*, y que Maquiavelo, anticipándose a la última regla cartesiana, efectúa una *enumeración exhaustiva* cuyo sentido es presentar un espacio homogéneo y vacío de puros posibles, sin privilegio alguno? ¿O bien no hay, en el seno mismo de este puro espacio de los posibles, cierto número de zonas de sombra, y otras más aclaradas, que ya están confesando algunas preferencias, que ya están dando, indirectamente, algunas indicaciones positivas?

Aparecen aquí tres puntos dignos de interés.

a) El primero: *que hay tipos de Estado de los que no hay nada que esperar.* Son los viejos estados hereditarios que están reducidos al hábito, a una existencia natural, al suspenso histórico. A continuación, los Principados eclesiásticos que en cierto modo están tan por encima de la política (mantenidos por la acción de Dios…)

6 Traducción ligeramente modificada por Althusser.

que se sitúan por debajo de la política, por debajo del nivel político. Por último, están los estados conquistados y establecidos por puro crimen, que también están fuera de lo político como tal, porque son monstruos históricos. Porque los métodos del Príncipe no tienen otro fin que la satisfacción de su crueldad, que es personal y no política, y no está ordenada hacia un fin político auténtico.

b) El segundo: que los *estados nuevos*, por el contrario, están llenos de interés, ya sea porque han sido constituidos por hombres que deben a la fortuna o a la *virtù* su promoción política, ya sea porque han sido convocados para ejercer el poder por una clase social. En ambos casos (Estado de la fortuna-*virtù*, o estado formado por la intervención de una clase social), estos estados revelan que [...][7]el acuerdo entre el Príncipe y el pueblo constituye el verdadero "fundamento" de su poder y de su perennidad.

c) El tercero: la ausencia de las *repúblicas*. Al principio de *El Príncipe*, Maquiavelo se disculpa: "Dejaré de lado las repúblicas" (290), con el pretexto de que ya ha hablado de ellas en los *Discorsi*. Pero no cree posible el advenimiento del Estado nacional a partir de una república. Por una buena razón, y es que las repúblicas en Italia no existen más que bajo la forma de la corrupción. Y una república corrompida (*Discorsi*, I, 18, p. 431) sólo tiene porvenir si "se conduce al gobierno hacia el Estado monárquico antes que hacia el Estado popular".

En este fondo se trazan, de hecho, tanto exclusiones como preferencias o, si no exclusiones, al menos matices indicativos. El conjunto está dominado por el capítulo sobre los estados mixtos, que traza el futuro próximo del Estado Nuevo: la conquista y la anexión de otras provincias, para constituir el Estado nacional.

7 El escrito dactilografiado contiene aquí un "en".

II
La milicia y la política

El problema militar, idea fija de Maquiavelo. Cf. la exhortación final de *El Príncipe.* Ante todo, el Príncipe debe ser un jefe de guerra. Lo que hace falta a los italianos son capitanes capaces de volverlos tan valientes en las tropas como lo son cuando no están alistados. "Ante todo, es necesario equiparse con las propias armas" (370) y dar una nueva forma a la organización militar.

1) Las malas milicias (las que pululan en Italia):

a) los mercenarios: no quieren combatir;

b) los auxiliares: las tropas pertenecen a otra nación; Rey de Francia;

c) las tropas mixtas: las milicias francesas bajo Luis XII (caballería francesa, infantería suiza).[1]

2) Las buenas milicias: *tropas nacionales*.

Ejemplo de César Borgia: pasa sucesivamente de los mercenarios a los auxiliares, luego a las tropas nacionales.

La formación de una milicia nacional es indispensable para cualquier Príncipe Nuevo.

"Nunca hubo un Príncipe Nuevo que desarmara a sus súbditos, sino lo contrario: cuando los encontraba sin armas siempre se las daba; pues al armarlos, estas armas se hacen tuyas y aquellos de quienes sospechas se vuelven fieles; aquellos que lo eran, siguen siéndolo, y de los súbditos nacen tus partidarios."

1 El escrito dactilografiado contiene la indicación de los tres tipos de milicias, seguida cada vez de un gran espacio en blanco; los comentarios están extraídos de las notas de auditor.

"El Príncipe nuevo en nuevo Principado siempre ha armado a sus súbditos" (353).

Una milicia nacional, condición de la independencia. El pueblo en armas: "Roma y Esparta estuvieron durante mucho tiempo en armas y en libertad. Los suizos disponen de armas y son muy libres", *El Príncipe*, 326.

Y condición de la libertad: cuando los ciudadanos están armados, no hay temor a la tiranía.

Proyecto de Maquiavelo. Crear *tropas urbanas y campesinas*: enrolar a los campesinos en las tropas como a los ciudadanos de las ciudades. Es decir, hacer de la milicia algo similar al proyecto futuro de los jacobinos: la amalgama, crisol de la unidad nacional.(a)

Primacía de la Infantería: suerte de democracia militar. Crítica de Maquiavelo contra la técnica de los mercenarios: disminuye el número de la infantería y aumenta el número de la caballería. La verdadera combatividad es la infantería…

Aquello que muestra mejor el sentido político de la concepción militar de Maquiavelo es su actitud con respecto a los problemas técnicos del arte de la guerra. Para él, todos los problemas técnicos están subordinados a la fuerza constituida por la reunión de los ciudadanos en la milicia nacional: ejemplo, *la artillería*. Para Maquiavelo, ésta no modifica el arte de la guerra. Los problemas siguen siendo los mismos.

Ni las fortalezas, ni el dinero (el dinero no es el nervio de la guerra, sino los buenos soldados. *Discorsi*, II, 10, pp. 538-540).

¿Cuál es el sentido general de esta obsesión de Maquiavelo por los problemas militares?

1) La convicción de que la fuerza militar es indispensable para realizar el gran propósito. Un príncipe sin milicia no es más que un profeta desarmado. Nadie. La convicción de que, aun si un jefe logra

(a) Cf. Gramsci.

ganar la confianza del pueblo durante un tiempo, como Savonarola, puede perderla, por consiguiente, no puede apoyarse por completo en ella, y debe *obligar al pueblo a creer* cuando ya no lo haga de manera espontánea. Por lo tanto, fuerza necesaria para constituir, agrandar y conservar el Estado Nuevo.

2) La convicción de que esta fuerza debe ser a su vez nacional y popular. De que la fuerza que debe permitir la realización del proyecto de la nación debe ser ella misma independiente del exterior: la convicción de que debe ser *homogénea con la obra que debe realizar*. Que la milicia sea el pueblo mismo en armas. Que la milicia sea el adelanto de sus efectos. Es decir, que la milicia no sea sólo una fuerza técnica, al servicio de la política, sino que ella misma sea *una fuerza política*, y en cierto modo, el adelanto reflexionado de los fines que ella permitirá alcanzar.

Puede decirse que en la larga tradición moderna que llega hasta Clausewitz y Lenin, Maquiavelo puede ser considerado como el primer teórico consciente de la *naturaleza política* de la guerra, y de la necesidad de dar a las formas y a los medios de la violencia *un contenido político*.

3) Maquiavelo tiene una conciencia directa de esta implicación, de la significación política de la guerra y de los problemas militares.

El Príncipe (324)
"Los principales fundamentos que tienen todos los estados, tanto los nuevos como los antiguos y los *mixtos*, son las buenas leyes y las buenas armas."

Pero las leyes no alcanzan (profetas desarmados), lo más importante son las armas.

Lo esencial es que lo esencial sea bueno, es decir, que *las armas sean buenas*. Las buenas armas implican *buenas leyes.*

Y "como no es posible tener buenas leyes donde las fuerzas nada valen, puesto que si las armas son buenas, es igualmente razonable que las leyes del país sean buenas, ya no hablaré de las leyes y trataré acerca de las armas" (324).

Para Maquiavelo, hablar de las armas es hablar de las leyes.

III
Los métodos de gobierno

Si todas las leyes ya están en germen en las buenas armas, es porque estas armas son políticas por esencia. La política es la guerra proseguida por otros medios… ¿Cuáles son estos medios?

Hay tres puntos esenciales en la teoría general de los métodos de gobierno en Maquiavelo.

1) Una teoría de la violencia.
2) Una teoría de la apariencia.
3) Una teoría de las relaciones con el pueblo.

1. TEORÍA DE LA VIOLENCIA Y DE LOS MEDIOS

Ésta es la teoría que provocó el escándalo de Maquiavelo. La teoría de que el fin justifica todos los medios (cf. Mounin,[1] recordando el juicio de Kamanev y las críticas de Vychinski: "Usted elogió a Maquiavelo"… y declarando que Maquiavelo nunca podría quedar limpio después del elogio que hizo del procedimiento de César

1 Georges Mounin, *Machiavel*, Club Français du Livre, 1958, reeditado en Seuil en 1966. Cf., por ejemplo, pp. 177-178 de esta reedición: "Es cierto que *El Príncipe* es una lección de maquiavelismo, y que Maquiavelo quiso dar la enseñanza que se encuentra en este libro. Ningún comentario del mundo podrá ocultar alguna vez el capítulo XVII […]. De la misma manera, nada puede hacer que la ejecución de Remiro de Lorqua, tan celebrada como el fin del fin por Maquiavelo, no sea la política típica del chivo expiatorio". O también, en la página 187: "Vychinski […], en ocasión de los juicios de Moscú, también juzgó la ideología de los acusados, criticó el culto que tenía Kamanev por Maquiavelo, y combatió su teoría de que Maquiavelo seguiría teniendo un valor *actual*".

Borgia, que hizo ejecutar en la plaza de Cesena al gobernador que había puesto en Romania para pacificarla y ahuyentar a los pequeños feudales-bandidos: Rémy d'Orques).

Toda la t[eoría] de Maquiavelo se encuentra en esta frase: "*No es la violencia que repara, sino la que destruye la que debe condenarse*" (*Discorsi*, I, IX, p. 405). A propósito de Rómulo que mata a su hermano y a su aliado para tomar el poder del nuevo Estado que acaba de fundar: "Nunca una mente sabia condenará a alguien por haber usado un medio fuera de las reglas ordinarias para arreglar una monarquía o fundar una república. Lo deseable es que si el hecho lo acusa, el resultado lo excuse. [...] No es la violencia que repara sino la que destruye la que debe condenarse".

Hay, pues, una ley interna a la violencia misma que dirige o prohíbe su uso. Sólo se acepta la violencia positiva, constructiva, y no la violencia destructiva, negativa.

Cf. el caso de aquellos que se apoderan de un Estado sólo por crimen: *El Príncipe*, 314: Agatocles: "No podríamos decir que sea una virtud matar a sus conciudadanos, traicionar a sus amigos, no tener fe alguna, ni piedad, ni religión [...]. La crueldad bestial de Agatocles y su falta de humanidad, con crímenes innumerables, no permiten que sea mencionado entre los personajes más excelentes".

Por lo tanto, la violencia y el uso de los métodos contrarios a la moral, no se justifican más que en el *caso legítimo* de un fin justo: la fundación o la conservación de un Estado.

Esta violencia y este cinismo político es [*sic*] absolutamente indispensable en el caso de la fundación de un Estado Nuevo. "El Príncipe, sobre todo si es nuevo, no puede observar simplemente todas las condiciones por las cuales se estima a un hombre de bien. Pues, para mantener sus estados, a menudo está obligado a actuar en contra de su palabra, en contra de la caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión [...]. No debe alejarse del bien si es que puede, pero debe saber entrar en el mal si hay necesidad" (342). O también con mayor claridad: "Entre todos los Prínci-

pes, el Príncipe Nuevo es a quien es imposible quitarle el nombre de cruel".[2]

El problema del fin [y] de los medios se presenta en Maquiavelo dentro de un contexto sumamente preciso y estructurado:

a) El fin sólo justifica los medios si es un *buen fin*. La violencia, la crueldad, el cinismo, el incumplimiento de la palabra, etc., sólo se justifican si no están al servicio de las pasiones privadas de un individuo, sino de una tarea histórica que *en sí misma es buena*. En la violencia general de una Italia sometida a los desórdenes, a las exacciones de los pequeños príncipes, a las devastaciones de las invasiones extranjeras, *en el elemento general de la violencia* que es la realidad de la materia italiana, no es posible salir de la violencia si no es por medio de la violencia, pero con la condición de que esta violencia sea constructiva, reparadora y positiva, resolutiva. Todo lo demás es pura utopía, la utopía de los escritores filósofos y moralistas, o la utopía concreta de Savonarola: su no violencia se volvió contra él. O aun la utopía humanista de Florencia con respecto a Pisa: produjo violencias más crueles que aquellas que quería evitar. Es pues la *realidad* de este fin la que constituye la norma interna y silenciosa del empleo de cualquier violencia, o de cualquier medio ajeno a la moral.

La consecuencia de esta naturaleza condicional de la violencia es que el fin requiere solamente medios adecuados, que pueden ser violentos e inmorales, pero también medios morales y no violentos. Todos los capítulos de *El Príncipe* donde Maquiavelo analiza el problema de la *crueldad*, el problema de la avaricia, el problema de la fidelidad o de la mala fe en las promesas, etc., están dominados por este criterio, que puede resumirse así: el buen fin político requiere todos los medios, ya sean violentos o no, inmorales o no. Todos los medios incluso los malos, o incluso los buenos.

b) Esta técnica inteligente de la violencia, del cinismo, etc., no excluye, pues, la posibilidad de otros métodos. No siempre los hombres son de manera tal que sea indispensable gobernarlos con estos métodos. No siempre las situaciones son de manera tal que haya que recurrir

2 *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 338.

a la crueldad, a la mala fe, etc. Los hombres pueden ser gobernados por medidas éticamente buenas. Con otras palabras, la definición de las condiciones de aplicación de la violencia presenta, fuera de estos límites, condiciones de aplicación de la no violencia.

Cf. el célebre capítulo XVIII de *El Príncipe*:

"Hay dos maneras de combatir, una con las leyes, la otra con la fuerza: la primera es propia de los hombres, la segunda es propia de las bestias; pero como la primera a menudo no alcanza, hay que recurrir a la segunda. Por esta razón es necesario que el Príncipe sepa actuar como bestia y como hombre" (341). Es lo que los antiguos enseñaron de manera velada diciendo que Aquiles había sido educado por el *Centauro Quirón*: mitad hombre, mitad bestia.

c) Entonces, la política, que no excluye *la ley*, la mayoría de las veces, sin embargo, es empujada hacia la fuerza. Pero esta fuerza no es ciega. Mito m[aquiavélico] de la bestia: león y zorro:(a)

"Aquellos que simplemente quieren ser leones, no entienden nada" (341). Fuerza pura, vana.

Ser zorro: saber dominar el uso de la fuerza con la inteligencia, para adaptarla a su fin.

2. UNA TEORÍA DE LA APARIENCIA

Sin embargo, este complejo: medios y fines se juegan en una totalidad humana: la de la *apariencia.*

Con otras palabras, la acción del Príncipe, que se apoya en la realidad de la relación entre su fin y sus medios, se ejerce en un contexto que es el de la *opinión* de los hombres que gobierna. Esta opinión está dominada por la idea de la virtud y de la bondad moral, por cualidades ético-religiosas.

No contrariar la apariencia de los hombres. Los hombres viven espontáneamente en la apariencia de las virtudes morales y religiosas. No contrariarlas.

(a) hombre
bestia < zorro
león

Cf. ficha *apariencia.*

Los hombres juzgan por los ojos y no por las manos… categoría de la imaginación muy spinozista (cf. el modelo de la imagen y de la imaginación para los cartesianos: lo visual, lo inmediato visual: el sol visto a doscientos pasos… cf. la oposición cartesiana entre el palo, que se ve roto, y *al tocarlo* no está roto…).

Apariencia espontánea de los hombres ligada al presente, a la inmediatez del presente (cf. también Spinoza).

Apariencia en segundo grado: la *religión* (el mismo estilo que en Spinoza, pero no reflexionado. En Spinoza, la religión aparece como la reflexión ideológica sobre el imaginario espontáneo).

No modificar la estructura del mundo imaginario en el que se juega la política, actuar políticamente es actuar constantemente en dos planos: en el plano de los objetivos y de los propósitos reales, de los fines y de los medios reales, pero teniendo en cuenta el elemento ideológico imaginario y ético-religioso en el que se mueve el pueblo. El político es aquel que conoce la esencia de esta apariencia y que, sin embargo, la utiliza sin querer destruirla.[(b)] Conciencia no teorizada de la existencia de las ideologías de la conciencia de las masas (el pequeño número no cuenta)[(c)] –de una relación interna, orgánica entre la ideología y la esencia de la política– y, al mismo tiempo, de la imposibilidad de reformar esta conciencia ideológica espontánea. No hay reforma del entendimiento, exactamente como en Spinoza. Será completamente diferente en el siglo XVIII.

3. UNA TEORÍA DE LA RELACIÓN ENTRE *EL PRÍNCIPE* Y EL PUEBLO

La justa medida entre el amor y el odio…

Cf. Spinoza. El mismo tema.

(b) Cf. ficha *religión* abajo.
(c) (Ficha *reputación* adentro abajo. *El Príncipe*, 343.)

El amor… nivel de la apariencia.
El odio… nivel de la realidad contraria.

El temor sin el odio ni el desprecio… buen uso de la imaginación y de las pasiones.

(Ficha *temor.*)
(Conjuras) cf. Spinoza.[3]

En apéndice: la teoría del regreso a los orígenes.
Cf. Spinoza TP X, 1.
Cf. Maquiavelo, *Discorsi*, III, 1 (607-611).[4]

Volver al principio vital:
- dar un golpe fuerte;
- tener un gran hombre;
- tener un principio regulador de regreso a los principios (cada cinco años: reapropiarse del poder). Esconder el origen de un Estado. Es la cabeza la que debe redescubrir el origen del Estado.

Aquí es donde Maquiavelo se acerca a la teoría política clásica. La razón profunda de este regreso es la fantasía del comienzo absoluto que Maquiavelo expresa sin cesar, sin saberlo: aquí *nace, comienza* algo político. Esta obsesión es aquí radicalmente diferente de la política clásica: hay que pensar la inexistencia.

El pensamiento clásico piensa sólo las condiciones de posibilidad de un consentimiento ya establecido: problema de derecho. Para él, lo problemático es el advenimiento. Esto es lo que piensa de manera negativa, los demás no lo piensan siquiera.

3 Los dos renglones anteriores están escritos a mano.
4 El escrito dactilografiado de Althusser no contiene aquí ninguna otra precisión sobre este "regreso a los orígenes". El final de este capítulo ha sido extraído de las notas de auditor.

IV
Fortuna y *virtù*: ¿una teoría de la acción?

Conceptos célebres.

Su origen. Boga de la teoría de la fortuna: los acontecimientos de Italia: "Esta opinión volvió a tener crédito en nuestra época para las grandes revoluciones que hemos visto y seguimos viendo cada día, superando todas las conjeturas de los hombres".
El Príncipe, 364-365.

Frente a la *fortuna*: la *virtù:* figura de una conciencia que pone orden, que preserva el orden establecido de los ataques de la fortuna, etcétera.

3 figuras de la fortuna:

1) Una figura de la espontaneidad insondable, imprevisible y negativa de la fortuna: la fortuna como los desbordamientos de los ríos.[(a) 1] Entonces, recurso contra esta forma negativa y negadora: construir diques durante los momentos de calma. Utilizar las épocas tranquilas para construir diques contra los desbordamientos de la naturaleza.[(b)]

(a) Cf. texto p. 365.

1 "La comparo con uno de esos ríos que acostumbran desbordarse y que, al embravecerse, anegan los llanos cercanos, destruyen los árboles y las casas, arrastran la tierra de un sitio para llevarla a otro; todo el mundo huye de ellos, todos ceden a su furor, sin que pueda erigirse ninguna muralla."

(b) "¿Fortuna-naturaleza?
¿Política-cultura?
↓
La necesidad política es cultura, para hacer, para constituir; si la fortuna es naturaleza <imagen de la naturaleza que se purga: inundaciones, etc., equivalente de las

El Príncipe, xxv, pp. 365-366.
(Italia *sin diques*)[2]
(Cf. textos.)

Instaurar un orden. Preservarlo. Una necesidad humano-política contra lo irracional. Una continuidad. Constituir un tiempo y una realidad política estables. Constituir la necesidad. La *virtù* es entonces el equivalente psicológico-caracterológico que requiere esta empresa. El estilo humano corresponde a esta empresa. La figura de la conciencia correspondiente a esta instauración de la necesidad histórica. Hacer que la historia se vuelva ese río que corre entre los diques humanos de la acción y de la previsión. El voluntarismo de la *virtù* como condición de posibilidad de la constitución de este orden de la necesidad histórica.

Sin embargo, en el momento en que Maquiavelo esboza así la vocación de la *virtù* y *su función* frente a la materia irracional de la fortuna, en el momento en que enuncia que el destino de la *virtù* es transformar a la historia en curso histórico, en continuidad histórica inteligible por estar dominada por la acción humana, en ese momento, entonces, percibe el carácter abstracto de la *exigencia* de la *virtù* misma. Siente que esta *virtù*, que debe estar en el origen de toda necesidad, está sometida a su vez a una *contingencia radical* en el hombre, que debe ser su portador. Vemos aquí[(c)] *reproducirse*, en el nivel de los conceptos abstractos donde se resume el problema y el propósito de Maquiavelo, el sentimiento contradictorio de una necesidad supeditada a una contingencia radical. En otras palabras, afirmando que todo depende de la *virtù*, que la *virtù* debe violentar a la fortuna (que es mujer, "donna") para imponerle su ley, para someterla a su propia continuidad inteligible, Maquiavelo es incapaz de definir la *virtù* misma de otro modo que no sea por

---

revoluciones humanas: cf. Rousseau + tarde: las revoluciones humanas han reemplazado a las revoluciones naturales>.

2 Renglón a mano.

c Doble abstracción:
a. el carácter humano;
b. la fortuna misma.

sus propios efectos. Es incapaz de definirla de otro modo que no sea por la resolución en la acción, la continuidad en la acción, la capacidad de ir hasta el final de su empresa, la radicalidad en la necesidad. La *virtù*, pues, está enteramente pensada a partir de lo que ella debe producir, y no a partir de una necesidad que a su vez la produciría. En efecto, si nos volvemos hacia el hombre que históricamente ha manifestado esta *virtù*, observamos que *habría podido no tenerla.* Y descubrimos en esta teoría de la *virtù,* una segunda capa de reflexión, que se refiere a lo que simplemente podría designarse mediante una constatación de la diversidad de caracteres: hay temerosos, hay audaces, etc., hay hombres, pues, marcados por su naturaleza e incapaces de cambiarla, de manera tal que su éxito es, pues, *el puro producto de la fortuna misma*. Con otras palabras, la exterioridad radical de la *virtù* con respecto a la fortuna, echa por tierra los términos mismos del problema. El voluntarismo radical de la [*virtù*][3] a su vez está sometido a la necesidad irracional de la fortuna. Cf. el caso simbólico de C. Borgia. La fortuna le ha quitado lo que le había dado, a pesar de sus esfuerzos por transformar la contingencia del comienzo en necesidad histórica. Hay que decir entonces que los diques no eran lo suficientemente altos, y que la obra del primer constructor de diques durante mucho tiempo está a la merced del accidente irracional, que es una obra humana casi desesperada querer constituir una historia humana; pero no es ésta la única enseñanza de su empresa; la otra enseñanza es el oscuro destino que la fortuna reserva a César Borgia después de su fracaso. Luego de perder su poder, no fue más que un hombre de guerra que sabía combatir, un simple jefe de una banda que llegó a alquilar sus servicios al rey de España, para terminar con una muerte ordinaria, cuando sitiaba una plaza que tenía una importancia menor. ¿Estaba desempleada por entonces su *virtù*? Se trataba del mismo hombre. Lo que había cambiado, eran los tiempos y la fortuna, como dice Maquiavelo a propósito de otros ejemplos. Como si la fortuna misma, sólo durante un tiempo, hubiera elevado a este hombre a una *virtù* latente en él, pero tan escondida que nadie podía conocerla más que en sus obras, y tan frágil que fue sepultada en

3 Althusser escribe "de la fortuna", seguramente por error.

sus obras mismas. Como si la *virtù* misma no fuese en él más que el fenómeno de la fortuna.

2) Otra figura de la fortuna, positiva pero disimulada. Los propósitos ocultos de la fortuna. En el primer caso, la fortuna es pura irracionalidad sin propósito, sin fin: es el hombre quien pone fines en el desorden. Es el hombre el que pone un dique en el río y el que lo hace río. En el segundo caso, la fortuna a su vez tiene sus fines: es ella la que los sigue, sin que los hombres lo sepan.

Discorsi, II, 29, 596-597 (texto).[4]

La fortuna, verdadera providencia que persigue sus propósitos. Es ella la que suscita la *virtù* cuando la necesita. La *virtù* no es más que el fenómeno de la fortuna y no su contrario; la necesidad no es el producto de la *virtù*, la *virtù* es el producto de la necesidad.(d)

Idea de una necesidad, pero escondida. Los "hombres ignoran cuál es su meta"… No les queda más que ser *virtuosos* y *esperar.* El curso oscuro del mundo no deja al hombre otro recurso que ser virtuoso sin saber si su virtud coincidirá alguna vez con el curso del mundo.

Podemos decir que en estas dos figuras opuestas, Maquiavelo pasa de un contrario al otro. A veces es la *virtù*, a veces la fortuna la que endosa la necesidad, y el azar, lo negativo y lo positivo… imposible síntesis. Que refleja muy exactamente la situación política de Maquiavelo, la imposibilidad en la que se encuentra para mostrar el vínculo entre la necesidad que anuncia el nuevo Príncipe, y la contingencia radical de su surgimiento. Aquel que debe fundar el orden, hacer de la historia un río apacible entre sus diques, es requerido a la vez por la situación, por una necesidad sorda pero ciega de la historia, la fortuna en el sentido nº 2; pero al mismo tiempo él es

4 "Tal es la marcha de la fortuna: cuando quiere conducir un gran proyecto a buen término, elige un hombre con un espíritu y una *virtù* tales que le permitan reconocer la ocasión que se presenta. De la misma manera, cuando prepara el desmoronamiento de un imperio, pone a su frente a hombres capaces de apresurar su caída. Si existe alguien lo suficientemente fuerte para detenerla, ella lo hace matar o le quita todos los medios de hacer algo útil."

(d) Teoría que desemboca en toda una tradición: hegeliana = la *necesidad de los grandes hombres.*

quien debe poner en el desorden de la época, en lo puro negativo de la fortuna, lo positivo y el orden de la necesidad que producirá su *virtù*. Todo el desgarramiento de la conciencia de Maquiavelo se refleja en el desgarramiento de este concepto.

3) Sin embargo, en el horizonte (¿cómo una esperanza?)[5] una concepción nueva de la fortuna, que supone ya resuelto el problema de la síntesis: cf. *Discorsi*, III, 9, pp. [640]-642 (retomando varios párrafos de *El Príncipe*): "He considerado más de una vez que los hombres tienen éxito o fracasan según sepan o no adaptar su conducta a las circunstancias [...] el hombre que menos se equivoca es aquel que en su camino encuentra las circunstancias favorables. [...] Para nosotros, de aquí provienen las desigualdades de la fortuna: los tiempos cambian y nosotros no queremos cambiar. De aquí proviene la caída de las ciudades, porque las repúblicas no cambian sus instituciones con el tiempo". Aquí la fortuna (negativa) no es más que la incomprensión humana de la necesidad de los tiempos, aquí estamos en una necesidad en derecho inteligible para el hombre. Toda la (mala) fortuna humana es la incomprensión y la ceguera humana a las transformaciones de los tiempos, es decir, al fenómeno de crecimiento y al devenir de las sociedades. Y la fortuna positiva es la capacidad de los hombres para adaptarse a las situaciones existentes y a su evolución. Entonces, cambia el sentido mismo de la *virtù*. Maquiavelo dice en el mismo capítulo: "Lo que asegura a las repúblicas una vida más larga y una fortuna más constante que las de las monarquías, es el poder de adaptarse a las variaciones de los tiempos mucho más fácilmente, gracias a la variedad de genio de sus ciudadanos". *Discorsi*, III, IX, 641. Y cita el caso de Fabio junto al caso de Escipión. Ya no se trata de *virtù* en el sentido de potencia creadora de la necesidad histórica misma, sino de *virtù* en el sentido de la comprensión de la situación y de la adaptación a la necesidad misma.[6] *Sin embargo, en el caso de las repúblicas*, el problema de la producción de la *virtù* se encuentra resuelto al mismo tiempo, no bajo la forma insoluble del *surgimiento contingente de un hombre*

5 El signo de interrogación está añadido a mano, en reemplazo de una coma inicial.
6 Esta oración está añadida a mano.

dotado de la virtù requerida, justamente, por las circunstancias, sino bajo la forma de la *reserva de hombres de genio diferentes, capaces de responder a todas las situaciones*. Pero al mismo tiempo es muy notable que se trate aquí expresamente de repúblicas, y muy poco de monarquías, es decir, de una forma política que pertenece al pasado y no al presente, y que no conviene a la solución del problema fundamental de Maquiavelo.

Creo que puede decirse que esta utopía republicana representa precisamente para Maquiavelo la solución de la antinomia del problema político de la fortuna y de la *virtù*. Este régimen es la historia constituida y puesta a resguardo de la fortuna por los recursos mismos de los hombres que produce. Cuando la política ya no es el asunto de un hombre, sino el de todos los hombres de una república, garantiza a su vez su propio futuro produciendo, en la multitud de sus ciudadanos, la solución a los problemas que la fortuna puede plantearle.

Pero el único obstáculo es que la república que resuelve el problema teórico fundamental del Nuevo Estado no puede ser este Nuevo Estado mismo. La contradicción, pues, es insoluble. Y la *virtù* no es más que el anhelo de un programa impaciente e imposible.

Conclusión

Antes de concluir quisiera hacerme una última pregunta: lo que el libro *El Príncipe* nos brinda como teoría (que culmina en la teoría de la fortuna y de la *virtù*) es una teoría desarmada, tan desarmada como el proyecto realista de Maquiavelo. Una teoría que se niega en el mismo momento en que se enuncia y que es, como el proyecto que traduce, indispensable e imposible. ¿Pero es esto todo lo teórico que encontramos en Maquiavelo? ¿No remiten los análisis de *El Príncipe* de manera implícita o explícita (cf. el exordio) a una o dos teorías más generales que serían el *fundamento* de los análisis y de las conclusiones políticas de Maquiavelo? En otras palabras, ¿no encontramos en Maquiavelo el equivalente de la empresa de Spinoza, que quería "establecer por razones ciertas e indudables aquello que concuerda mejor con la práctica"?[1] ¿No encontramos un nivel de reflexión en el que se encuentran *fundadas* las teorías prácticas de *El Príncipe*? En otros términos, ¿no hay como fundamento del pensamiento político de Maquiavelo a la vez una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la historia?

1) El problema de *la antropología* maquiavélica.

La mayoría de los textos de Maquiavelo están salpicados de reflexiones sobre el comportamiento humano que sugieren la presencia de una teoría de la naturaleza humana. Cassirer[2] (*Myth of the*

1 Spinoza, *Traité politique*, I, 4 (trad. Appuhn) [trad. esp.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986].

2 E. Cassirer, *The myth of the State*, Yale, UP, 1946 (trad. al francés, *Le mythe de l'État*, Gallimard, 1993) [trad. esp.: *El mito del Estado*, México, FCE, 1947].

State) sugiere incluso que Maquiavelo efectuó en la política una revolución teórica comparable a la de Galileo. Crítica de las ilusiones de los sentidos (aquí, ilusiones morales y religiosas) y descubrimiento de leyes constantes que permiten dar cuenta de todos los fenómenos. El descubrimiento de una esencia constante bajo todos los fenómenos es lo que permite esta elucidación universal. En Galileo, el movimiento. En Maquiavelo, la "naturaleza humana". La "naturaleza humana" sería esta esencia oculta, única, universal, que permite dar cuenta de la diversidad de todos los fenómenos históricos, independientemente de todas las ilusiones de la conciencia moral o religiosa.(a)

Cf. Maquiavelo: "Cualquiera que compare el presente y el pasado ve que todas las ciudades y todos los pueblos *estuvieron animados siempre, y siguen estándolo, por los mismos deseos y por las mismas pasiones.* Así es fácil, mediante un estudio exacto y bien reflexionado del pasado, anticipar en una república aquello que debe ocurrir" (*Discorsi*, I).[3]

Una misma naturaleza, afectada por las mismas pasiones: tal sería el fundamento del conocimiento de la historia (de la identidad de la historia pasada y de la historia presente), de la previsión y de la acción política.

La política de Maquiavelo tendría una antropología como verdadero fundamento.

¿Cuál?

De ningún modo una antropología de carácter *ético o religioso*. Los hombres no nacen dotados de un instinto moral o de una conciencia capaz de discernir el bien del mal. Bien y mal son conceptos que nacen en el seno de las sociedades. Categorías del hombre social.

Una antropología profana, que identifica al hombre con *el deseo* (cf. Spinoza: el hombre es su deseo).

(a) Verificar.

3 *Discours*, I, 39, p. 467.

"Los deseos del hombre son insaciables: querer y poder desear está en su naturaleza humana, adquirir todo no está en su fortuna." "De esto, resulta para él un descontento habitual y el desagrado por lo que posee; esto hace que condene el presente, alabe el pasado, desee el futuro, y todo sin motivo razonable"(b) (*Discorsi*, II, Prefacio).

El hombre es deseo. Y el deseo es infinito (infinito malo):(c) "La naturaleza ha creado a los hombres[4] para que puedan desear todo sin poder obtener todo, de manera tal que siendo el deseo siempre más grande que la facultad de adquirir, resulta de esto el descontento del que es poseído, y la escasa satisfacción del que posee" (*Discorsi,* I, capítulo 37).

La infinitud del deseo: siempre mayor que su objeto poseído. Insatisfacción perpetua de lo adquirido. El deseo, pues, es en sí mismo deseo de cambio, deseo de novedad: "Los hombres están deseosos de cosas nuevas" (*Discorsi*, III, capítulo 21).

Sin embargo, cuando se considera esta antropología, que se presenta espontáneamente como el fundamento de los análisis políticos de Maquiavelo, percibimos que entre los conceptos que propone (el hombre idéntico a su deseo, el hombre ávido de cambio, el hombre insatisfecho de su condición, el hombre satisfecho de la apariencia, todas categorías muy cercanas a las que retomará Spinoza), por una parte, y los análisis que pretende fundar, por la otra, *no existe ningún lazo*; no existe *deducción* o *génesis*.[5] De ningún modo tenemos en Maquiavelo el equivalente de una teoría antropológica genética como encontramos en Hobbes o en Spinoza. En Hobbes, por ejemplo, la infinidad del deseo humano (junto a otros atributos de la naturaleza humana: el miedo a la muerte, el lenguaje, la capacidad de anticipar el futuro) es un principio originario a partir del

(b) (cf. Spinoza)
(c) deseo infinito > hombre finito

4 Althusser parece retraducir él mismo el texto de Maquiavelo. En la traducción (errónea en este punto) de La Pléiade, a la que se refiere habitualmente, encontramos aquí "el hombre".

5 La palabra "génesis" está dentro de un círculo trazado a mano.

cual se deducen todas las categorías de una teoría de la sociedad. En Hobbes, la antropología (la teoría de la naturaleza humana), como en todos los teóricos de la filosofía política, sirve de principio genético y de fundamento a la teoría misma. Cuando Hobbes considera, según sus propios términos, "la sociedad como disuelta", la descompone en sus elementos últimos, que son los hombres, y a partir de la esencia de los hombres, por consiguiente, de la naturaleza humana, vuelve a recomponerla, para hacer aparecer su esencia. En Maquiavelo, la antropología parece ser, por un lado, el fundamento de su teoría política y, al mismo tiempo, le es *ajena*.(d) No se ve la relación que existe entre la naturaleza humana maquiavélica y las teorías políticas de Maquiavelo. Si hay vínculo, no está explicitado, permanece latente.

A decir verdad, creo que podría sostenerse que la antropología maquiavélica no sirve de fundamento a su teoría política, porque no es una verdadera antropología. Sólo tiene la apariencia de serlo, no tiene ni su realidad ni su estatuto. Es otra cosa. ¿Qué es lo que abarca? Partiré de esta simple observación: Maquiavelo habla muy de vez en cuando del "*hombre*", o de la "*naturaleza humana*": habla con mayor frecuencia, cuando habla de su deseo, de su maldad, etc., de su gusto por la apariencia…, habla *de los hombres* en plural. Y este plural no es tanto la marca de una generalización como la marca de una colectividad,[6] con esto quiero decir, la designación de hombres considerados en grupo dentro de sus relaciones sociales y políticas. Por ejemplo, el sentido de esta infinidad del deseo humano. Parecería que Maquiavelo hablara de esto como si se tratase de un atributo originario de la naturaleza humana. Pero en realidad, los ejemplos que da son siempre ejemplos políticos sacados de situaciones políticas concretas. En la lucha de los dos humores que constituyen un pueblo, en la lucha de los grandes y de los pequeños, de los grandes y del pueblo, la infinidad del deseo de los grandes es no contentarse nunca con las posesiones conquistadas sobre el pueblo, querer siempre más, querer extender su empresa y su dominación. El deseo del pueblo, en la medida en que es infinito, es no

(d) antipsicologismo de Maquiavelo.

6 "Colectividad" es una corrección hecha a mano en reemplazo de "generalidad".

contentarse con la servidumbre ni con la explotación, sino pretender derechos más elevados. Con otras palabras, la infinidad del deseo humano se confunde aquí con una situación conflictiva sin salida, con el infinito malo de una dialéctica sin superación.(e) Además, alcanza con variar la relación y pensar, por ejemplo, en aquellos estados de principado *civil* –en los que Maquiavelo examina las dos soluciones posibles, el príncipe de los grandes y el príncipe del pueblo,[7] y sus ventajas respectivas –, para advertir que, en el caso de los grandes, aun cuando hayan puesto en el poder al príncipe de su partido, su deseo continúa su carrera infinita[8] (quieren siempre más, y por esta razón el príncipe siempre está amenazado por ellos y su existencia es precaria); mientras que si el príncipe en el poder es el príncipe del pueblo, el deseo del pueblo satisfecho no tiene la misma actitud que el deseo de los grandes triunfadores. Y por esta misma razón en Maquiavelo podemos leer, en otra parte, un elogio(f) de la razón del pueblo, que está habitada por un instinto seguro (casi adivinatorio) de las medidas que deben tomarse, de los magistrados que deben ser elegidos, etc., como si sus pasiones mismas se superaran en inteligencia espontánea. Podríamos multiplicar los ejemplos de los cambios de esta antropología, mostrar por ejemplo que el gusto por la novedad, que parece constituir, a partir del deseo humano, un rasgo esencial de la naturaleza humana, se presenta también como el *temor* de la novedad: según la situación social y las relaciones políticas. Por esta razón, sobre todo las innovaciones radicales en la fundación de un Estado son tan precarias y frágiles. En este ejemplo que analiza Maquiavelo[9] vemos, verdaderamente, el sentido de este cambio paradójico: los hombres aman la novedad, porque esperan una ventaja de ella; los hombres la rechazan, porque temen la pérdida de sus ventajas. Aquí otra vez, el contenido dado al concepto antropológico vacío del deseo humano sólo tiene

(e) Clases.

7 *El Príncipe*, capítulo IX.

8 "Infinita" es un agregado escrito a mano.

(f) (Id. en Spinoza).

9 Aquí el escrito dactilografiado contiene paréntesis vacíos. Se trata probablemente de una referencia a *Discours*, I, 37: "Divididos entre la codicia de conquistar más y el miedo de perder su conquista, los ciudadanos pasan de las enemistades a las guerras, y de las guerras resulta la ruina de su país y el triunfo de otro".

una relación lejana con una teoría de la naturaleza humana, pero tiene una relación muy estrecha con el estado de equilibrio conflictivo de las fuerzas sociales presentes.

De buen grado concluiría, pues, que la ausencia de deducción genética de las formas sociales y políticas a partir de una teoría de la naturaleza humana denuncia el carácter *artificial* de la antropología maquiavélica. Digamos: de hecho, construyó como antropología justo lo que necesitaba como contenido y como concepto (el deseo infinito) para rechazar toda antropología ética o religiosa; no dio demasiados conceptos ni se tomó el trabajo de fundar sobre ellos su teoría política, por la razón fundamental de que, bajo la apariencia superficial de una antropología (o de una teoría de la naturaleza humana), describe, de hecho, *comportamientos políticos y sociales*. Su antropología, en la medida en que existe, permanece negativa y crítica. Por lo demás, sólo es positiva como la apariencia de su política.

2) ¿Sucede otra cosa con la *teoría maquiavélica* de la historia? En otras palabras, si Maquiavelo no logró fundar su política sobre una antropología, o si éste no fue su propósito, ¿podemos decir, situándonos en otro nivel, ya no en el nivel antropológico sino en el nivel histórico (teoría de la historia), que logró fundar su teoría política sobre una teoría histórica?

En efecto, según el testimonio del propio Maquiavelo, podemos considerar que detrás de la teoría antropológica se descubre una teoría más profunda: la teoría de la historia. Si la teoría antropológica de las pasiones humanas no es la teoría de las pasiones del hombre (como en el siglo XVII), sino la teoría de las pasiones de las ciudades y de los pueblos (como dice explícitamente: "Cualquiera que compare el presente y el pasado ve que todas las ciudades y todos los pueblos estuvieron animados siempre, y siguen estándolo, por los mismos deseos y por las mismas pasiones", *Discorsi,* I),[10] entonces, en el nivel del devenir de las ciudades inseparables de sus pasiones,

10 *Discours*, I, 39. Las palabras "ciudades", "pueblos", "deseos" y "pasiones" están dentro de un círculo trazado a mano en el escrito dactilografiado.

en el nivel del devenir de las pasiones políticas y sociales, un fundamento es posible.

Veamos esto.

Teoría de la historia en *Discorsi*, 1, 2, pp. 384-387.

Retoma la teoría de los ciclos Platón-Polibio. Tres tipos de gobierno y sus tipos degenerados.

Cf. ficha

El ciclo fatal de los estados. *Discorsi*, 386.

Monarquía-tiranía; aristocracia-oligarquía; gobierno popular-licencia anárquica-monárquica…

Círculo infinito. Pero…

a) "Tal es el círculo que todos los estados están destinados a recorrer. Rara vez, es verdad, los vemos volver a las mismas formas de gobierno; pero esto se debe a que su duración no es lo bastante larga como para que puedan soportar varias veces estos cambios antes de ser derrotados. Los diversos males que los inquietan los fatigan, les quitan progresivamente la fuerza y la sabiduría, y los someten muy rápido a un Estado vecino, cuya constitución se halla más sana. Pero si logran eludir este peligro, los veríamos girar en este mismo círculo de revoluciones hasta el infinito."

Por lo tanto, este ciclo es sacudido por la lucha de los estados, que modifica el curso de las cosas. Materia diferente…

b) Luego: ideal: *anular los vicios de los tres gobiernos* componiendo el verdadero gobierno con las tres ventajas de los otros tres (en definitiva, ¿detener el círculo?: príncipe + grandes + pueblo…) "más sólido y más estable"(g) que todos los demás, que son todos malos…

Fabricar un gobierno que eluda el círculo.

(g) Leer pp. 386-387.

En definitiva, 1) el círculo a su vez ha sido roto por las intervenciones exteriores de los gobiernos por medio de sus guerras, que hacen que los gobiernos desaparezcan; 2) es posible eludir esto poniendo en pie un gobierno mixto.

"Una combinación de los tres poderes que creó la constitución perfecta."[11] Roma (*Discorsi*, 397).

Yo diría: aquí otra vez asistimos a un curioso fenómeno, bastante comparable con el que se produjo en el nivel de la reducción antropológica de la que hemos hablado.

Aquí otra vez nos las habemos con un proceso infinito: el de los ciclos, el de su repetición ("Los veríamos girar en el mismo círculo de revoluciones hasta el infinito", dice Maquiavelo a propósito de los estados). Pero así como la infinitud del deseo en su propio nivel no puede fundar la realidad efectiva de la política humana, tampoco la de los ciclos de Polibio puede fundar, en su propio nivel, la realidad histórica para Maquiavelo. Esta infinitud es abstracta, y su abstracción aparece en las dos circunstancias que indicamos antes:

1) La infinitud del ciclo es interrumpida por la intervención de otro Estado en el ciclo del primero (conquista-lucha) y;

2) en particular, toda la teoría de los ciclos se cuestiona con la constitución de este gobierno mixto que reúne las ventajas de los tres buenos gobiernos: príncipe + grandes + pueblo. ¿Cómo interpretar esta síntesis si no como una síntesis que permite la esperanza de eludir la ley de la infinitud misma en la constitución del gobierno que combina (neutralizándolos mutuamente) los principios específicos y benéficos de los tres gobiernos fundamentales?

Diría entonces: la infinitud del ciclo de la historia es abstracta. Lo concreto es la lucha de los estados entre sí, que interrumpe la infinitud del ciclo, hasta que llegue este Estado mixto, tan bien compuesto que es a su vez un desafío a la infinitud del ciclo.

Como en el caso de la antropología, tampoco la teoría de la historia cíclica puede fundar la política de Maquiavelo, salvo con la condi-

11 *Discours,* I, 2, p. 388.

ción de eliminarse a sí misma en su contenido para confundirse con la realidad que describe Maquiavelo (la lucha de los estados, su conquista mutua) y con el proyecto ideal del Estado Nuevo capaz de eludir por medio de su constitución interna (las tres potencias) la fatalidad de la infinitud abstracta, privada así de todo sentido y uso.

Para concluir, ¿cómo caracterizar la posición específica de Maquiavelo con respecto a la filosofía política clásica?

Al comienzo de este curso habíamos dicho que Maquiavelo tenía la reputación de ser *empirista* puesto que sus descripciones del comportamiento político y de los métodos políticos son ajenos a las categorías que definen el objeto político de la reflexión clásica. No hay estado de naturaleza, contrato social, estado civil, contrato de asociación o de sumisión. Acabamos de ver otra característica de su pensamiento: es incapaz de *fundarse* ya sea en una antropología, ya sea en una teoría cíclica de la historia (que, a su vez, es de naturaleza antropológica).

Esta doble exclusión tanto del objeto clásico de la filosofía política como de la operación de fundamento teórico de sus descripciones y de sus conclusiones políticas es lo que hace la *soledad de Maquiavelo*,[12] pero al mismo tiempo es reveladora, pues nos indica el lazo orgánico que existe, en la filosofía política clásica, entre la naturaleza del objeto político y la operación de fundación de este objeto. La singularidad y la soledad de Maquiavelo destacan por contraste la especificidad de la reflexión política clásica, que sólo puede pensar su objeto político en las categorías que lo constituyen como tal con la condición de *fundarlo* en una antropología filosófica que pueda desembocar a su vez en una filosofía de la historia (cíclica).

No podríamos decir, sin embargo, que esta soledad de Maquiavelo sea la soledad de una crítica. Maquiavelo no está por encima de la operación teórica clásica y de su fundación, está *por debajo* de esto. E incluso podemos considerar que el fracaso de sus tentativas antropológicas e histórico-filosóficas es testimonio, antes bien de una

12 Recordemos que en 1977 Althusser pronunció una conferencia en la *Fondation Nationale des Sciences politiques* [Fundación Nacional de Ciencias políticas], cuyo título fue "*Solitude de Machiavel*" [Soledad de Maquiavelo] (en *Solitude de Machiavel et autres essais*, PUF, 1998).

impotencia de hecho, de una incapacidad para expresar lo que tenía para decir con conceptos filosóficos consagrados, más que de una verdadera conciencia crítica. Habrá que esperar algunos siglos para rechazar y criticar conscientemente la empresa de fundación filosófico-antropológica del objeto político como tal. Digamos entonces que Maquiavelo es crítico sin quererlo, ingenuamente, tanto por su impotencia como por su rechazo (su rechazo: rehusarse a esbozar una antropología ética, ni siquiera para constatar su fracaso). Está por debajo(h) de la filosofía política, y con más razón, por debajo de su crítica consciente.

Pero esta situación de aislamiento corresponde a la *percepción*, a la *captación* de una realidad o, mejor dicho, de un problema que, precisamente, había sido ocultado y obnubilado por la teoría clásica. En efecto, cuando uno se interroga sobre el sentido general de la teoría clásica de los siglos XVII y XVIII, sobre su sentido general y sobre el sentido de sus variaciones, nos damos cuenta de que el problema fundamental que la obsesiona es un *problema específico*, que puede tener en común cierto número de rasgos o cierto número de conceptos con la teoría política de los antiguos (Platón, Aristóteles, Epicuro, etc.), pero que es ininteligible fuera de esta especificidad: es el problema de la *monarquía absoluta*. Ya se trate de combatir el principio de la monarquía absoluta (como en los "Monarcómacos" o en los teóricos de inspiración feudal), ya se trate, por el contrario, de justificarlo (como en Bodin) (o en Hobbes), ya se trate de modificar –con las apariencias teóricas abstractas del equilibrio o de la intervención de los conceptos (por ejemplo, los diferentes tipos de contrato social, la relación entre el estado de naturaleza y el estado civil, etc.)– el contenido de la monarquía absoluta existente en el sentido de la burguesía del tercer estado o, por el contrario, en el sentido de los elementos feudales, o se trate, por último, de preparar –con Locke y luego con Rousseau– la disolución y la sucesión de la monarquía absoluta, el problema político de la reflexión se sitúa en el *campo no problemático de la existencia de la monarquía absoluta.* Se trata de una situación existente de hecho: la existencia de los estados nacionales constituidos, unifi-

(h) Y entonces, más allá.

cados, estables. Ésta es la realidad efectiva, existente, que ordena la reflexión política y todos sus problemas propios: problema de la división de los poderes, problema de la soberanía, del carácter absoluto del poder, de las relaciones entre los ciudadanos y el Príncipe, el problema del derecho o del no derecho a la insurrección, etc. Pero en la medida en que esta realidad es dada, no es problemática para la reflexión clásica. Con otras palabras, bajo la apariencia de la génesis de la sociedad, la reflexión clásica no se plantea el problema de la constitución de los estados nacionales y del advenimiento de la monarquía absoluta.(i) Bajo la apariencia de esta falsa génesis, sólo se plantea el problema de la esencia interna de las relaciones políticas existentes: el problema del consentimiento popular al poder y de la reorganización de las relaciones entre las potencias que lo componen y lo equilibran.

Por su parte, Maquiavelo –y ésta es su singularidad– se plantea precisamente *el problema olvidado* por la reflexión clásica: el problema de la constitución del Estado nacional, el problema del surgimiento de la monarquía absoluta.(j) No digo que resuelva este problema, digo solamente que su conciencia teórica tiene como contenido *este problema*, y que este advenimiento se convierte para él en *un problema en estado puro*, un problema tan agudo que nada le sugiere, dentro de la materia que analiza, el anticipo de una respuesta. Digo que para Maquiavelo este problema es un problema puro, en la medida en que no se siente en condiciones de resolverlo en la práctica: "En cuanto a mí –dice– deploro el destino que hubiera debido o bien negarme el conocimiento de estas importantes máximas, o bien darme los medios para ponerlas en práctica" (*Art de la guerre*, VII, 17).[13] En los estados existentes, el problema sólo se ha planteado a través de su solución, el problema ha sido ocultado por la solución y, más tarde, se reflexionó no sobre el problema sino sobre la solución. Se encuentra frente a un problema que le es propuesto desde el exterior, pero que plantea a propósito de Italia, es decir, de un país que no está en condiciones de resolverlo ni de

(i) ?

(j) Reprimido (acumulación primitiva del Estado).

13 En *Machiavel, Oeuvres complètes, op. cit.*, p. 902 [trad. esp.: *El arte de la guerra,* México, Fontamara, 1997].

plantearlo en términos reales. Por esta razón, Maquiavelo se encuentra en la situación privilegiada de ser el testigo imaginario de un acontecimiento real, o el testigo real de un acontecimiento imaginario. Toda su teoría se resume en el pensamiento de este acontecimiento, y toda su teoría, todos sus conceptos propios (fortuna/*virtù*, regreso a los principios, enumeración de los posibles, etc.) no es más que el pensamiento impotente de este acontecimiento, del advenimiento de este acontecimiento. Por esta razón es tan contradictoria en el nivel de los conceptos y, en definitiva, se deshace en el preciso instante en que se hace. Por esta razón se agota en la definición del Príncipe Nuevo y del Principado Nuevo, es decir, en la obsesión de lo *absolutamente Nuevo*, sin llegar a pensar la forma de advenimiento de esta Novedad. Por esta razón se agota conceptualmente en el "torniquete" de los conceptos donde intenta captar las condiciones de este acontecimiento puro: la fortuna y la *virtù*.

Sin embargo esta impotencia teórica es a su vez el testimonio de una percepción real: la captación de un *comienzo* radical, de una nueva forma de organización y de existencia política, irreductible a toda reducción teórica de fundamento y a toda deducción, la captación de un hecho[14] irreversible de la historia moderna. Maquiavelo es el único testigo de este hecho, el único testigo que trató de pensar este hecho como un problema, y que fue tapado por todas las teorías ulteriores del hecho consumado, es decir, de la solución.

Sin embargo, y por esta razón,[15] ha quedado como la mala conciencia de todas las teorías posteriores. Porque no entraba en los puntos de vista de la justificación antropológica del hecho político, porque hablaba de fuerza que provocaba y garantizaba el consentimiento, y no del origen ético o racional del consentimiento, porque socavaba los términos del problema y los conceptos consagrados. Porque recordaba los orígenes efectivos de una organización política que se creía sin orígenes. Por consiguiente, como toda mala conciencia, suele obsesionar la conciencia teórica misma de sus sucesores. Sólo daré dos ejemplos de esto. El de Spinoza y el de Rousseau.

14 La palabra "hecho" está dentro de un círculo trazado a mano.
15 "Y por esta razón" es un agregado manuscrito.

El ejemplo de Spinoza: el problema debatido es el papel de la insurrección popular en un Estado cuyo gobierno se ha vuelto odioso para los ciudadanos. Esperaríamos que este partidario declarado de la democracia (que es para él la esencia interior y originaria de todos los gobiernos, la norma, y los diferentes gobiernos no son más que sus variedades) sostuviera la idea de que la insurrección (como dirá Locke algunos años más tarde) puede regenerar un gobierno, recordarle su principio interno que es el consentimiento de los ciudadanos. Pero Spinoza no llega a esta conclusión y declara que la insurrección es peligrosa para un Estado. Aquí resurge la inspiración maquiavélica, esta experiencia de la precariedad del Estado, de la precariedad del Nuevo Estado nacido del desorden de los antiguos pequeños estados, que puede recaer en la antigua anarquía, es decir, precisamente, en la no existencia. La experiencia de los Países Bajos, de la invasión española y la difícil constitución de las Provincias Unidas están aún demasiado cerca para excluir la posibilidad de que una insurrección interior pueda desembocar, lisa y llanamente, en la supresión del Estado mismo. En Locke no ocurre del mismo modo. El Estado existe, su continuidad no se cuestiona, sólo sus formas pueden cambiar, pero su existencia está garantizada, y todo aquello que pueda advenir dentro de su seno es sólo una dialéctica de renovación, y no de destrucción.

El ejemplo de Rousseau. Sin duda, el último autor que recibió un lejano eco de la experiencia de Maquiavelo. En su teoría de la *precariedad* del contrato social, en la conciencia aguda que tenía (cf. el segundo *Discurso*, cf. el *Proyecto de Constitución para Polonia*, cf. incluso el *Contrato social*) de la posibilidad de la ruptura de la unidad misma del Estado, de la recaída en el estado de guerra. Conciencia que habría que comparar con su teoría de la constitución de la sociedad, es decir, del hecho *radicalmente nuevo*, de la novedad radical, sin pasado, de la sociedad política de los hombres. Pero ya volveremos a hablar de este punto.

Fragmentos[1]

HOBBES - MAQUIAVELO

Ver la diferencia entre Hobbes y Maquiavelo. El *elemento* fundamental de Hobbes es el temor. El temor en Maquiavelo es un *medio* de gobierno entre otros. El temor no es universal, no es el vínculo de los hombres entre sí. Una de las paradojas de Maquiavelo es que sus conceptos no son conceptos políticos individualistas, no da una psicología del individuo, da una psicología de los grupos sociales. Cuando habla de los "hombres" son siempre hombres considerados *en grupos.* No hay deducción de las relaciones sociales a partir de los comportamientos moleculares de los *individuos aislados*. Es sumamente curioso ver que esta presuposición de toda la teoría política está ausente en él.

¿Por qué?

El *elemento* fundamental de Maquiavelo es el uso político de la *violencia*, que no es el temor. Violencia que utiliza, pero no se basa en ella. Completamente ajeno a una teoría individual de la constitución de la sociedad.

1 Publicamos aquí algunos fragmentos conservados en los archivos de Althusser junto a sus notas preparatorias para su curso sobre Maquiavelo. Las notas de auditor son a veces muy concisas y no es posible saber hasta qué punto se utilizaron realmente estos fragmentos durante el curso que Althusser pronunció; en todo caso es cierto que se utilizó el fragmento titulado "Situación de Maquiavelo", como lo muestra una carta a Franca Madonia fechada el 26 de enero de 1962 de la que citamos un largo párrafo en la presentación de esta edición.

El elemento de Hobbes es el temor, con su doble dimensión: competencia y lucha política. Pero en el seno de un organismo que ya es la solución de los problemas del individualismo económico.

El individuo en Maquiavelo es quien constituye el Estado. Él es la forma de esta materia que son los hombres, sus vidas, sus conflictos, etc. Comparar con la situación singular del príncipe en Hobbes (puede ser, además, individuo singular o en conjunto, etc.): está fuera de la operación: no es parte en el contrato. Esto significa que ya está instalado en el poder. Que su acceso al poder *no es problemático*.

Con Hobbes el contrato se refiere a *cada* individuo; el individuo tiene entonces un estatuto jurídico en el contrato (que refleja su estatuto económico, ya adquirido). El individuo por excelencia, el Príncipe, no es un individuo… pero sí lo son todos los demás. En Maquiavelo, el Príncipe es el único individuo histórico. Los demás hombres son *grupos sociales* en los cuales no puede surgir ninguna solución, ni como individuos ni como grupos.

Hobbes, filosofía teórica del consentimiento. Maquiavelo, filosofía de la fundación. Una filosofía de la fundación sin pregunta por el derecho de la fundación.

Porque Maquiavelo no se plantea ningún problema de derecho. O porque los problemas de derecho que se plantea (límite del temor, de la mala fe, etc.) (límites de la violencia) no se plantean más que en el seno de una situación de hecho, sin otro derecho a su vez que su propia urgencia-evidencia.

Filosofía de un período de surgimiento de una forma política nueva.

***

¿TEORÍA DE LA ACCIÓN?

La incomodidad de una lectura de Maquiavelo. Que en ella todos los problemas son traducidos, o antes bien, son traducibles, en una

teoría de la acción, en una teoría de la acción humana, que reposa en una teoría posible de la naturaleza humana (¿es lo que hará Spinoza?).

Maquiavelo mismo puede autorizar una traducción semejante. "Los hombres son así", etcétera.

E igualmente, la acción política que describe es siempre la acción de un individuo. O al menos muy a menudo.

Desgarramiento de Maquiavelo. Preso de esta tentación y, sin embargo, constantemente mantenido en su contra.

Ver bien que no hay teoría de la naturaleza humana. Que no hay teoría moral, por cierto, pero tampoco hay teoría de la naturaleza humana en el sentido de una psicología de una naturaleza humana.

Dice las cosas francamente, en el nivel donde se sitúan, en el nivel de las abstracciones reales, de la política, en el nivel de los fenómenos de masa, de los fenómenos sociales, incluso cuando toman una forma individual. Las dice así pero no lo sabe, no sabe exactamente lo que dice. Sabe lo que quiere, pero no sabe exactamente lo que dice, no sabe exactamente en qué campo se sitúa su teoría misma: ¿psicológico? ¿político? Duda cuando intenta fundarla… ¿O toma su política por una antropología? No tiene por antropología más que la antropología de lo que describe, percibe y quiere: la política, y sólo ella.

El embrión de teoría de la naturaleza humana que encontramos en él no es más que la transposición mistificada de su teoría política. Pero siempre suponiendo que encontremos en él una teoría, un embrión de una teoría de la naturaleza humana… Pero este embrión mismo indica una solución al enigma ulterior de las evidencias pasivas, no criticadas, de las teorías de la naturaleza humana. Porque la teoría de la naturaleza humana no es más que la proyección mistificada, pensada como fundamento de las categorías político-sociales. Arroja así una luz cegadora sobre los teóricos posteriores: al fundar su política sobre una teoría de la naturaleza humana, no saben, no ven, que son víctimas de esta proyección (autores y víc-

timas), no ven que su antropología, su psicología (entre comillas) no es más que la abstracción de sus propias categorías políticas pensadas como el fundamento originario de estas categorías mismas. En Maquiavelo captamos en estado naciente a la vez la imposibilidad de esta proyección y su tentación posible. En una forma ingenua, pero la ingenuidad misma de su fracaso (como su tentación: su tentación no es una tentativa) es una ingenuidad clara, confesada, sin máscara, más esclarecedora que todos los ocultamientos de las abstracciones del pensamiento político clásico.

Un solo autor quizás eluda esta tentación: Spinoza. Su teoría de la naturaleza humana, de hecho cuasi refutada por su uso. ¿Qué queda de la teoría de la naturaleza humana en un pensamiento que considera que la política pertenece a la imaginación, que se juega entre las apariencias de la ideología, de la religión, de las organizaciones del poder, y tiende inconscientemente a la producción de formas sociales que no pueden deducirse de un verdadero origen antropológico (en el contrato)? Si la imaginación es *un mundo*, si la política puede captarse directamente como mundo y si en este mundo como totalidad es donde cobran sentido las conductas y los efectos de la política, ¿qué queda de una antropología originaria?

***

SITUACIÓN DE MAQUIAVELO

Es difícil hablar de Maquiavelo. Porque se encuentra en una situación de distancia, de retraso y de anticipo a la vez, obsesionado por Francia y España, pero también por el fantasma retrospectivo de Roma, porque se encuentra entonces en una situación de espejismo histórico, en una situación desrealizante que, al mismo tiempo, él considera como lo realizable mismo, dotado de una voluntad de realismo implacable y consciente.

Este contraste hace muy difícil hablar de esto, pues para él mismo es muy difícil no tanto hablar de sus pensamientos sino *pensarlos*. La mayoría de los temas de Maquiavelo están en estado de obse-

sión más que de pensamiento. Gira alrededor de ellos, permanece fijo en un punto central sin llegar hasta el lugar exacto, habla de ellos constantemente, y sin embargo nunca dice exactamente aquello de lo que habla ni lo que quiere decir.

Una conducta que siente, un problema que presiente, una estructura política que espera del futuro, el papel político del Príncipe Nuevo que anticipa, que trata de relacionar con conceptos ya existentes, antiguos, médicos, biológicos, cíclicos (el viejo ciclo de Polibio) o con conceptos antropológicos que recorren el pensamiento occidental desde la Antigüedad… Pero no entra en ellos verdaderamente. No puede entrar en ellos con todo derecho. Estos conceptos no son compatibles con lo que él *siente* y *presiente*. Ni bien entra en contacto con ellos, los abandona. Ni bien los toca, los deja de lado. Vuelve a ellos como a una referencia posible, pero sin convicción.

Todo el desgarramiento y la confusión de su conciencia se debe a que está reducido a su obsesión teórica imposible de enunciar (no hay conceptos que le correspondan) de un *advenimiento* sin precedentes, de un advenimiento único donde él mismo está preso y desgarrado: el advenimiento de un porvenir político, de una forma política no diseñada, no prefigurada en la realidad. Un advenimiento no formalizable, no conceptualizable, en cualquier forma que sea, antigua o moderna. La historia real, que no escapa a su voluntad ni a su presentimiento, lo encuentra desprovisto de conceptos.

***

Maquiavelo, un pensamiento ciego que vive su conciencia sin poder situarla, sin poder relacionarla con conceptos existentes, que vive un proyecto y sus condiciones pero fuera de toda ciencia.

Una conciencia sin ciencia pero también sin teoría.

Una conciencia fenomenológica contemporánea del advenimiento de un problema de una categoría fundamental, que capta a tra-

vés de una suerte de bruma conceptual pero cuyo estatuto es incapaz de dar.

Reveladora por sus exclusiones más que por sus afirmaciones.

Obsesionado por estructuras y figuras teóricas latentes pero no explicitadas, se niega (o fracasa cuando lo intenta) a las figuras teóricas filosóficas.

Rousseau y sus predecesores
La filosofía política en el siglo XVII y en el siglo XVIII (1965-1966)[1]

1 En las notas de auditor este curso se titula "La filosofía política en el siglo XVII antes de Rousseau" y corresponde seguramente al título que le puso Althusser. Sin embargo, como el fin del curso se dedicó a Rousseau, nos vimos obligados a cambiar de título.

Importa conocer el fondo de conceptos teóricos que implica la negación inicial de Rousseau con respecto a sus predecesores, Hobbes y Locke. Dejaremos de lado a Spinoza, cuya ausencia, además, es notable.

METODOLOGÍA. EL ESTATUTO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CON RESPECTO A LA FILOSOFÍA

En primer lugar, es asombroso el descrédito que reina en la filosofía francesa sobre la filosofía política. Descartes guarda silencio. Grocio, Pufendorf y Hobbes permanecen ajenos al pensamiento francés del siglo XVII. Sin embargo, todas las obras políticas contienen un verdadero pensamiento teórico, un φιλοσοφειυ explícito. La relación entre una teoría política y una teoría filosófica parece estar fundamentada. Lo que cambia es la relación con la materia histórica; la relación más directa es la de la filosofía política. La filosofía es reflexión en otro nivel a través de los objetos aportados por la filosofía política.

Los objetos de la filosofía política. Podemos concebirlos ingenuamente: los objetos como tales, temas de reflexión de la filosofía política pueden considerarse como idénticos para nosotros. De ahí, juicio de realidad sobre los objetos como datos. A partir de entonces, se estudian las variaciones de los diferentes pensamientos en relación con los objetos, las variaciones del mismo objeto en los diferentes pensamientos. Esta vía nos pone en la perspectiva del autor, pero el estatuto de los mismos objetos varía según los diferentes autores,

pueden aparecer nuevos objetos diferenciales. La razón de ser de la posición relativa de un autor puede definirse por estas variaciones: aparición de nuevos objetos, variaciones de lugar.

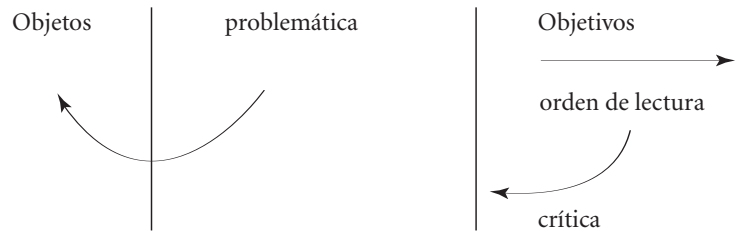
De ahí la necesidad de una crítica sistemática de estas variaciones. Aquí es donde debe ponerse en evidencia el contenido teórico que sostiene estos diferentes objetos, determina su articulación, fija su lugar. Necesidad de despejar la problemática teórica que da cuenta, ella sola, del orden de los objetos, problemática que no forzosamente es expresada por el autor.

A partir de aquí tendremos una dualidad de conceptos:

- objeto;
- problemática teórica.

Aparece entonces el concepto de los objetivos reales, de las preocupaciones fundamentales propias de los filósofos. Estos objetivos políticos también varían: es posible diagnosticar su presencia detrás de la sintomática general que es la problemática teórica dada. Esto es posible pues los problemas del siglo XVII y del siglo XVIII en gran parte han sido olvidados por nosotros y la *virtù* por ejemplo, el problema de la precariedad del Estado, de Maquiavelo a Rousseau, es un leitmotiv. De hecho, es el problema de la desaparición completa de los estados que aquí se relaciona con la formación de Europa occidental.

Tenemos entonces la captación de una inversión



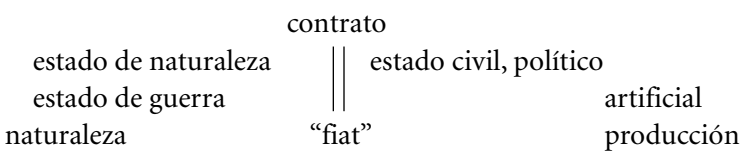
Vemos entonces que aquello que parece ser un dato para la filosofía, un objeto dado, es un objeto constituido teóricamente en función de la problemática para responder a sus objetivos. Así, una parte de los objetos es ficticia, a medida, para las necesidades de la causa

(cf. la estatua de Condillac, objeto para el empirismo filosófico, experiencia filosófica de Condillac sobre el objeto de la estatua). Hobbes presenta una psicología que aparece como el producto de su problemática. De ahí, un estatuto ambiguo de los objetos, como subproductos ideológicos de una problemática. De ahí, un estatuto inestable, evidentemente inestable, de la filosofía política, que sigue enferma de la enfermedad que quiere curar, y afectada por los problemas que quiere arreglar. Es posible entonces instaurar una reflexión sintomática. Despejar aquello que permite que un pensamiento se oriente: según su propia sintaxis y su propia semántica.

I
Los conceptos fundamentales de la problemática política del siglo XVII y del siglo XVIII

1. LA SISTEMÁTICA TEÓRICA REPOSA EN TRES CONCEPTOS:

- estado de naturaleza;
- estado civil, político;
- interrupción del contrato.



Estos tres conceptos forman un todo.

También tenemos otro tipo de argumentación en la misma época que excluye el contrato, orden lineal, sin contrato: Vico, Montesquieu. Tenemos aquí otro concepto, el de sociabilidad natural, fundada en el *zôon politikon* de Aristóteles (Spinoza piensa en el primer sistema, pero efectivamente está contaminado por esta problemática, y ocupa una posición aparte).

Aparentemente, se trata de exponer la *génesis* de las relaciones sociales, de la sociedad civil. Este origen nos proyecta hacia un antes de la sociedad, hacia una nada de sociedad, el estado de naturaleza. El estado de naturaleza desempeña así el papel teórico *de origen* y, paradójicamente, el papel de *reserva ideal* (los filósofos depositan el fin de su demostración, el ideal político, en el origen postulado). Pascal, por su parte, sabía que plantear el problema del origen de

una institución era sacudirla: el rechazo a tocar los orígenes en un Estado está ausente en las filosofías del Derecho natural. Reserva ideal, es decir, fantasma político.

El estado de naturaleza se divide en estado de guerra que es producido por el desarrollo del estado de naturaleza. De ahí el contrato social que pone fin a las contradicciones del estado de guerra. El contrato es un acto por el cual una sociedad se constituye, con sus instituciones. El concepto de contrato postula contratantes iguales, es decir, sujetos jurídicos iguales, *cogito* jurídicos (Spinoza rechaza la posibilidad del contrato, porque rechaza la posibilidad teórica del *cogito*). Supone también que el acto inaugura algo nuevo y artificial (dado con el lenguaje, en Hobbes). Es una ruptura declarada con la tradición de la desigualdad natural de los hombres, fundamento de la tradición medieval. Lo artificial es la humanidad de la producción, de la cultura consentida.

A partir de aquí es posible plantearse la cuestión de la realidad de esta génesis: ¿es ella una historia o un análisis de esencia, de esencia del orden social, un análisis de las leyes que gobiernan a los hombres en sus relaciones sociales? ¿Se vuelve problemático el origen, y no todo está en el presente? Entonces, el contrato es permanente, se sostiene, habita cualquier presente. ¿Qué ocurre para Rousseau? Génesis y origen esencial se superponen.

2. EL CONTRATO SOCIAL

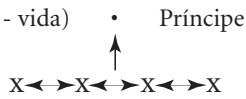
Hay estructuras diferentes del concepto de contrato, dentro de esta misma problemática.

a) Contrato global entre el pueblo, el príncipe. Pueblo/príncipe. Grocio.

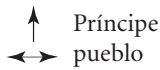
Es un contrato que está en el linde de un tipo de monarquía absoluta, régimen feudal que se liberaliza.

b) Contrato efectuado entre sujetos jurídicos iguales.

Hobbes, pero para dar el poder al príncipe. Contrato de donación en beneficio de un tercero.



c) Contrato que se desdobla: contrato de asociación de los sujetos jurídicos en un sujeto colectivo, el pueblo; y contrato de sumisión del pueblo, pero con reciprocidad.



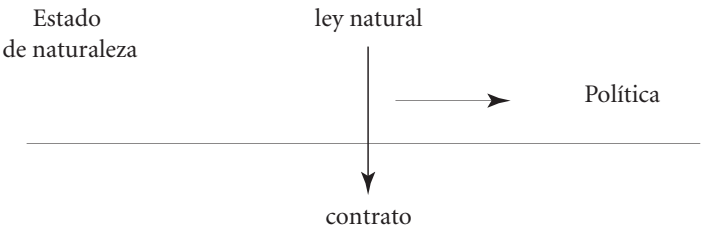
d) Rousseau. Un solo contrato: el acto por el cual el pueblo se vuelve pueblo (contrato de sumisión) es también contrato de orden jurídico, el acto por el cual el pueblo se vuelve soberano.

Habrá que ver cómo estas variaciones sobre el objeto contrato repercuten en la sistemática general.

II
Hobbes (*De cive*)

Los tres momentos esenciales de la reflexión de Hobbes en *De cive* no son el estado de naturaleza, el estado civil y el contrato, sino:

- el estado de naturaleza;
- la ley natural;
- el contrato, el estado civil, la soberanía.



A. EL ESTADO DE NATURALEZA

a) El estado de naturaleza es un estado de relación humana y no de soledad;

b) es un estado de libertad;

c) es un estado de igualdad;

d) es decir, reino del derecho natural;

e) que desemboca en la guerra de todos contra todos;

f) que constituye a su vez un estado de temor, de miseria, de muerte universal.

a) El estado de naturaleza es un estado de relaciones humanas (≠ Rousseau donde la soledad tiene un lugar preciso).

Es un estado en el que los hombres no tienen relaciones jurídicas o políticas, sino relaciones humanas. Hobbes considera entonces permanente en el estado de naturaleza que se logre la mecánica interior. Ambigüedad, pues, de esta regresión que es esencial y no histórica.

Este estado de naturaleza es inicialmente considerado como social, y constituye los propios principios interiores de la sociedad. Este estado es la esencia de lo social ya dado: la sociedad muestra su esencia salvaje, es decir, las relaciones humanas constitutivas, escondidas en las instituciones.

Esta relación constitutiva, develada por el estado de naturaleza, es el temor, es decir, "una aprehensión de un mal futuro".[1] Hobbes realiza una lectura directa del comportamiento efectivo de los hombres. ¿Cómo dar cuenta de esta amenaza universal?

b) El estado de naturaleza es un estado de libertad

La libertad es definida como "conservación y promoción de sí"; *definición materialista*:

- positiva porque el individuo se define por su potencia de desarrollo;

- negativa con respecto al mundo, porque es "la ausencia de impedimento al movimiento".[2] "Una persona goza de más o menos libertad según el espacio que se le da."[3]

La libertad postula una definición negativa del medio como ausencia de obstáculo, como medio vacío que permite el movimiento. Uno de los objetivos de Hobbes: la vacuidad del medio frente a la potencia y al desarrollo del individuo que busca su utilidad. La libertad del estado de naturaleza intenta realizarse como si la realidad de la libertad correspondiese a su concepto, como si el medio fuera

1 "Me parece que estos señores confunden el temor con el terror y la aversión. En cuanto a mí, entiendo por este primer término, una aprehensión o previsión de un mal futuro": *De cive*, I, 1, 2. Althusser cita *De cive* en la traducción de Sorbière. Nuestras referencias pertenecen a la siguiente edición: Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, Garnier-Flammarion, 1982 (aquí, p. 94).

2 *De cive,* II, 9, 9, p. 189: "La libertad no es otra cosa que la ausencia de todos los impedimentos que se oponen a algún movimiento".

3 *Ibid.,* pp. 189-190.

vacío. Ahora bien, el medio es un límite a la esencia de la libertad (≠ Rousseau, para quien el medio es esencialmente natural).

c) Estado de igualdad

Esta igualdad no es moral ni ideal, sino material: igualdad de la potencia material, es decir, de las facultades del cuerpo y del espíritu.

Hobbes vincula el concepto de igualdad con el empirismo: oportunidades iguales de todos los hombres en el conocimiento, tal es la tesis.

Asimismo, los hombres son iguales en su desigualdad física misma, puesto que cualquier hombre puede matar a cualquier hombre: la muerte es el criterio de la igualdad (≠ Rousseau: la muerte no existe en el estado de naturaleza, los hombres mueren sin darse cuenta de ello, la muerte es un hecho natural que el hombre no teme). Para Hobbes la muerte es el peor de los males, y la inclinación fundamental del hombre es huir de la muerte. La muerte es la condición límite del hombre. En la muerte, el hombre encuentra su propia esencia como en un espejo y al revés. La muerte dada por mano de hombre es la supresión de una libertad por otra libertad que quiere un medio (humano) vacío, es decir, la desaparición de la otra libertad. La igualdad contiene en sí misma una contradicción, motor de la superación del estado de naturaleza.

d) Estado donde reina el derecho natural

Es el derecho del individuo a desarrollarse. Es la potencia. La ley natural será idéntica a la ley moral. Cf. Spinoza. El derecho natural está constituido por los mismos principios: identidad entre potencia, derecho, libertad, utilidad. El individuo es el único criterio: el derecho es igual para todos sobre todas las cosas según el derecho natural.

No hay comunismo primitivo, es un derecho formal, abstracto, de todos hacia cualquier objeto. Ruptura con la teoría moral del derecho.

Es el derecho de antes del derecho, de antes del derecho jurídico: las nociones morales aquí no entran en juego. Este derecho que tiene a la utilidad por regla es inútil, resulta derribado por su contrario, el derecho de los otros. Él mismo se niega en la práctica, no en la teoría: su fracaso manifiesta su pretensión, su esencia. La guerra de

todos contra todos es a la vez esencia y fracaso de este derecho. La negación práctica del derecho natural es su fenómeno, es decir, su afirmación.

e) La guerra de todos contra todos

La guerra es la realización de esta contradicción de la libertad en su negación, es realización del derecho.

Ciclo de la guerra: Hobbes distingue tres fases que pueden engendrar la guerra:

- competencia por un bien;
- desconfianza;
- guerra preventiva.

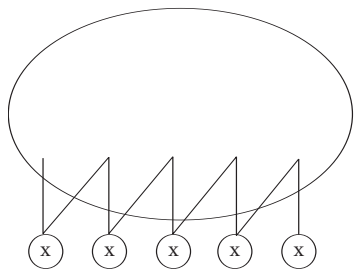
Esta génesis se presenta como un sistema universal: es un estado que nadie puede eludir, que alcanza a los hombres no como un acontecimiento, sino como una condición, como un estado. La guerra es el fruto de la libertad. Esta deducción de la guerra es una transformación: la guerra puede aparecer como un efecto, pero como es universal, aparece como la condición de su producción. La humanidad es forzada hacia la maldad por el sistema de la guerra, que llena el medio vacío de las libertades. El sistema de la guerra representa en mayor medida el sistema de las relaciones humanas que el efecto de la naturaleza humana.

Hay aquí una necesaria ambigüedad en esta teoría, que aparece en el problema de la maldad[4] (≠ Rousseau). Hobbes se hace la misma pregunta, y se niega a ser calificado de pesimista: sostiene que hay más buenos que malos, y que la condición de existencia es la guerra. Para él, los hombres nacen "animales", dotados de pasiones animales –de la búsqueda de la utilidad– que no son malas en sí mismas,

4 Cf. Prefacio de Hobbes en *De cive*, *op. cit.*, p. 73: "De modo que yo diría de buen grado que un hombre malo es lo mismo que un niño robusto, o que un hombre que tiene el alma de un niño; y que la maldad no es más que la falta de razón en una edad en la que normalmente ésta ya ha llegado a los hombres, por un instinto de la naturaleza que debe ser cultivado con disciplina, y que ya se encuentra bastante aleccionado por la experiencia de los peligros y de los infortunios del pasado. A menos que se quiera decir que la naturaleza ha producido hombres malos, porque al ponerlos en el mundo no les dio ni las disciplinas ni el uso de la razón, hay que reconocer que pueden haber recibido de ella el deseo, el temor, la cólera y las demás pasiones del alma sensible, sin que sea necesario acusarla de ser la causa de la maldad de los hombres".

sino por los efectos que pueden oponerse al deber. Es la teoría del niño robusto: niño que se porta bien si se satisfacen todos sus deseos, y es malo si se lo llega a contrariar. La maldad no es más que el efecto de lo patológico que lo vuelve un subdesarrollado mental. La maldad está definida negativamente como falta de razón en el hombre. Esto significa que la maldad descripta en el estado de guerra se debe al sistema de las relaciones humanas en el estado de guerra.

Tenemos aquí la primera forma de una teoría de la alienación: son los individuos, todos ellos libres, iguales, sin otras relaciones que las interhumanas, quienes terminan produciendo el sistema universal de la guerra de todos contra todos, contrario incluso del fin que es el bien; al querer cumplir su naturaleza, la destruyen. Al realizarse, la esencia de su naturaleza se destruye. La libre actividad de los individuos produce un orden de las relaciones humanas, producto y contradicción de su esencia, que los domina. Nada se añade aquí al presupuesto de la naturaleza humana. Es la coexistencia de las naturalezas humanas de los sujetos libres lo que produce la [guerra]. Tenemos la transformación de una esencia dada en su contrario, producción de un orden contrario a los sujetos que lo producen.



esquema
de alienación

naturaleza humana

Marx criticará esta ausencia de presuposición que caracteriza a los sujetos: toda actividad humana se desarrolla en un mundo dominado por sus presuposiciones. El mundo que produce se sitúa en un mundo previo. Los sujetos son momentos abstractos en una totalidad, presupuestos de su ejercicio y de su existencia.

f) Estado de temor, de miseria, de muerte universal

Estado de naturaleza y estado de guerra coinciden rigurosamente en Hobbes (≠ Locke, Rousseau).

En este estado, no hay lugar para la industria en sentido general, es decir, la cultura y la economía. La vida del hombre está sometida a la muerte. La libertad natural se vuelve contra sí misma, y todas las determinaciones del derecho natural se vuelven contra sí mismas: el derecho de todos a todo es desposesión. La realización de la libertad humana produce su negación: el estado de guerra se niega, por una contradicción mortal.

De ahí la necesidad de buscar la paz. En el seno de esta contradicción es donde nace la búsqueda de la salvación.

Aquello que se realiza en esta contradicción, y en su solución, es el principio del derecho natural, la búsqueda del bien del hombre, es decir, de su utilidad. Si se define la paz como el bien, ¿no estaremos obligados a modificar la verdad misma de los derechos naturales? Si la libertad fracasa al querer realizar este medio vacío que aparece como muerte, ¿no habrá que organizar el medio, reconocer lo pleno de un mundo que va a volverse entonces la libertad que estará sujeta a esta organización?

Esta teoría se destaca en contraste sobre el fondo de la sociabilidad natural a la que rechaza. Hobbes critica abiertamente la teoría del *zôon politikon*, fundada en una mala observación de la naturaleza humana.

El objetivo de esta teoría, presente en el estado de naturaleza, es fundar la *teoría liberal*, es decir, la libertad humana como libre desarrollo. Esto aparece en el mito del medio vacío, en la doctrina de la libertad como potencia utilitarista de expansión. Es la tesis del liberalismo individualista. Pero este liberalismo produce su contrario, en una contradicción específica entre la libertad y su medio, el estado de naturaleza y su realidad, el estado de guerra. La descripción del estado de guerra apunta a una realidad: la oposición entre la actividad del individuo que se desarrolla y las condiciones de esta actividad en la competencia, condición y contradicción del desarrollo. La muerte es el efecto de la competencia, pero como sabemos, es la muerte por mano de hombre.

Dos conceptos de muerte:
- muerte metafórica;
- muerte por mano de hombre.

El concepto de guerra de todos contra todos representa a la vez la competencia como libre desarrollo y la noción de lucha política como guerra civil, digamos, como lucha de clase relacionada con esta competencia económica.

Más aun, Hobbes tiene por objetivo conservar y desarrollar el principio del liberalismo individualista, pero superando el estado de guerra, es decir, dejando atrás las violencias provisorias de la lucha de clases, o incluso utilizándolas.

B. LA LEY NATURAL

"Si los hombres supieran gobernarse a sí mismos y viviesen según las leyes de naturaleza, la política no les importaría."[5]

La ley natural comienza con el contrato, es su condición mecánica y reina en el estado civil y político. Esta problemática de la ley natural es específica: en Locke la ley de naturaleza se refiere al conjunto de los dominios (estado de naturaleza inclusive); en Rousseau no se sabe si la ley natural existe antes de la sociedad civil.

El contenido de esta ley natural: reciprocidad de los comportamientos jurídico-morales. Es una ley jurídico-moral que prescribe la igualdad de los derechos en la sociedad civil y la ley de amor al prójimo.

a) El estatuto de la ley natural

Al no intervenir en el estado de naturaleza, el problema es saber cómo la ley natural puede surgir como algo nuevo. El estado de naturaleza es un estado de guerra y se contradice realmente a sí mismo: en el extremo del mal aparece una reflexión sobre la miseria del estado de guerra, de donde sale la ley natural. Sale de la infelicidad

5 *De cive*, II, 16, 14, p. 158.

y de las contradicciones. La reflexión sobre el estado de guerra determina las condiciones de posibilidad de una ley positiva esta vez, es decir, una reestructuración de la relación del hombre con el hombre. Producto de una reflexión sobre los hechos, la ley natural es el resultado de una reflexión sobre el estado de miseria. En esta reflexión la razón sustituye a las pasiones: es la superación de la libertad como prosecución subjetiva del bien por parte del reino de la obligación. Fin de la igualdad natural y comienzo de una desigualdad real. Es un momento de reflexión en el seno del estado de naturaleza, entonces, aquello que fija las condiciones de una superación de este estado: los hombres van a fijar las condiciones para que reine la paz, es decir, las leyes fundamentales de la naturaleza.

Origen y génesis de la ley natural: Hobbes, haciendo de la ley natural el producto de una reflexión, se niega a ver un deber en esta ley, el fruto de una razón trascendente que dictaría por esencia la ley natural. No es un principio de razón que trasciende los hechos. No es una emanación laicizada de Dios, ni un fruto del *consensus omnium*. Sólo contiene las conclusiones de un razonamiento sobre los hechos. "Máximas que la recta razón nos dicta."[6] Raciocinio: cálculo utilitario dictado por la razón. Cualquier infracción a la ley natural proviene de un cálculo erróneo. Definición empirista, intelectualista, utilitarista.

Pero se encuentra planteado entonces el problema de las condiciones a las que debe someterse la razón para aparecer. Para Hobbes, la razón se desarrolla a partir de las pasiones. "Temor a la muerte y deseo de obtener comodidades" son los motores de la razón. Nueva intervención de la muerte: la muerte como el acta de nacimiento de la razón. Para los clásicos, la muerte es juez natural de la vida y principio de la razón: presencia de la verdad, la muerte es negación del cuerpo, del fenómeno, es un acontecimiento que destruye el acontecimiento y muestra que la verdad está más allá del acontecimiento. Como una nada de verdad, la muerte remite a la verdad del ser. Para Hegel, en la muerte el fenómeno alcanza su propia ley, que es desaparecer, la muerte aclara el fenómeno sobre sí mismo, remite al más acá y no al más allá. Para Hobbes la muerte remite a

6 Prefacio de Hobbes en *De cive*, *op. cit.*, p. 74.

la vida, no como la verdad del fenómeno, sino como la negación de la vida. No tiene nada de ambiguo, pues como fenómeno pertenece al mundo natural y como esencia a otro mundo. Es un acontecimiento de la vida, pero es lo contrario mismo de la vida, es el mayor de los males. La muerte desempeña un papel capital:

- Porque es el mal absoluto, la verdad de toda nada (y no nada de verdad). Mal que no puede aceptarse ni padecerse porque es la negación fundamental de la vida, que es conservación. Se derriba entonces el argumento ontológico: el mayor mal no debe ser. La muerte devela la prioridad de la vida: para Hobbes, filosofar es aprender a no morir.

- Porque nunca está presente, siempre por venir. El ser de la muerte es ser un acontecimiento ausente. Siempre por ser. El hombre debe superar la inmediatez de la pasión presente, y es así como nace la razón, como nueva pasión, pasión del futuro. Por la aprehensión al futuro con respecto a la muerte nace la razón que despoja del apetito brutal según el cual se prefieren los bienes presentes a los futuros. El proyecto de Hobbes reposa sobre este pensamiento de la muerte: habrá que reestructurar el estado de naturaleza sin ninguna instancia que le sea exterior, utilizando su ley interior: el temor a la muerte. Nótese que esta muerte siempre es violenta: el bien de los hombres pasa por los hombres. Va a ser necesario tomar en serio el destino humano.

b) Contenido y preceptos de la ley natural

La ley natural tiene por contenido las condiciones de la paz humana: entramos en el proyecto de reestructuración del estado de naturaleza. ¿Cómo reorganizar este medio que no es vacío, para evitar la guerra? Encontrar un lazo del hombre con el hombre que ya no sea obstáculo para el hombre. De ahí la tabla de las veinte leyes.

Primera ley: "Hay que buscar la paz". Hay que efectuar un análisis regresivo a partir del final. La libertad (de los medios) humana tiene como obstáculo la libertad humana. Esta libertad no debe ser ilimitada: los hombres tienen que abandonar una parte de sus derechos a otro. Esta transferencia no es positiva, pues la libertad no tiene contenido. Hay que renunciar a un derecho que en sí mismo es negativo. "No resistir", ésta es la formulación de la primera ley.

Esto supone una limitación recíproca: la reciprocidad importa sobre todo e interviene en el contrato (entre dos individuos).

La esencia del contrato es apuntar al futuro; de ahí la necesidad del razonamiento y del lenguaje, de signos que indiquen el futuro, que unan a los hombres para el futuro. Esto implica que no hay que establecer contrato con aquellos que no hablan: las bestias, los niños, Dios. Todas las formas de contrato especifican esta forma original que es limitación formal de dos libertades. De donde:

- El contrato no es más que un acto de la pura voluntad abstracta, que se ejerce en la sumisión al temor, resorte del contrato. Hay acuerdo por temor a, es decir, también, más positivamente, en el interés de…

- El contrato establecido en la violencia también es válido (cf. el contrato de esclavitud): el esclavo consintió para salvar su vida. El contrato de esclavitud, efecto directo del apremio de la muerte, es incluso el contrato tipo.

- El contrato tiene límites: el contrato cesa cuando tiene por efecto la muerte del individuo.

El efecto de la reciprocidad formal trae aparejada la desigualdad de los hombres: el contrato quiere obtener un compromiso entre los hombres para que éstos ya no sean obstáculos, y esto mediante un acuerdo formal que elimina toda igualdad de contenido. La forma de la igualdad define el contrato, pero el contenido es desigual. La igualdad instaurada por el contrato es una igualdad de proporción. Tenemos aquí la reivindicación del desarrollo de la libertad del individuo, pero con reconocimiento de la desigualdad como condición.

Las otras leyes son medios para permitir que el contrato se realice.

- "Mantener el convenio que se ha hecho".
- "Evitar la ingratitud".
- "Ser conciliador".
- "Ser clemente".
- "Sólo castigar con vistas al futuro".
- "No ultrajar".

c) Significación de la ley natural

El producto del razonamiento se diversificó en veinte leyes, condiciones de la paz humana. Pero, teóricamente, estas leyes sirven para

el triunfo de la libertad individual: hemos pasado del orden de la libertad espontánea al de la libertad ilustrada por la razón. Identidad, pues, entre razón, pensamiento del futuro y reciprocidad.

¿Cuál es la esencia de esta razón que garantiza el paso al estado civil? Tenemos una razón de origen empírico afirmada como universal, que se presenta como obligación. ¿Cómo el interés puede volverse moral? ¿Cómo pasar de lo individual a lo universal? Aquí, ambigüedad de Hobbes, que llega a llamar "divinas"[7] a las leyes de naturaleza y les confiere una eternidad.[8] ¿Por qué este callejón sin salida?

A causa del individualismo, agente interior de toda esta dialéctica. La razón aparece como el hecho del individuo: la razón nace en el individuo. Resultado de la adquisición empírica del individuo, la razón también es aquello hacia lo cual tenemos deberes. Hobbes insiste en el hecho de que la mayoría de los hombres no se elevan a la razón. Postulado: en el individuo es donde debe nacer la razón, de ahí, contradicción con su valor universal.

Esta contradicción entre génesis individual de la razón y valor universal de la ley natural trae como consecuencia otra contradicción, mayor: el hombre que ha llegado a la razón se opone a los demás. Hobbes piensa que el hombre razonable sería irrazonable al aceptar la ley de naturaleza cuando los demás no la aceptan, pues obtendría lo contrario mismo de la ley natural. Hay ocasiones en las que infringir la ley natural es ser su protector, pues se lo hace para sobrevivir. De ahí, cinismo práctico como sumisión a la ley existente. Importan, pues, las relaciones existentes. Esta contradicción entre universalidad de la ley y no realidad de hecho se resuelve en "la obligación en conciencia" en la que la ley tiene siempre valor absoluto.[9] La conciencia moral se localiza en la contradicción entre universalismo moral y condiciones de la actividad. La interiorización de la ley moral en conciencia no se produce más que en y por esta contradicción entre la actividad del indivi-

7 El capítulo 4 de *De cive* se titula "Que la ley de naturaleza es una ley divina".

8 *De cive*, I, 3, 29, p. 126: "Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas".

9 *De cive*, I, 3, 27, p. 125: "Hay que concluir que la ley de naturaleza siempre obliga ante, como suele decirse, el tribunal de la conciencia: pero no siempre en el exterior, salvo cuando esto puede hacerse con total seguridad y sin correr peligro por ello".

duo tomada como norma y las condiciones de esta actividad. De ahí la conclusión: la verdad de la conciencia moral y de su contrapunto: el cinismo práctico. El interés individual es la base en ambos casos, reivindicado teóricamente en conciencia y realizado prácticamente por el cinismo. La aporía es radical entre la ley como norma trascendente y el hecho empírico.

La contradicción más profunda es aquella que opone la actividad del individuo a las condiciones de esta actividad. La ley natural no es un imperativo categórico, sino hipotético: todas las obligaciones tienen un fin concreto (si quieres la paz… debes querer sus medios). La moral no es más que ciencia y medio que deben emplearse en las relaciones humanas para alcanzar el fin del hombre. Este imperativo hipotético es impotente en sí mismo, porque:

- el individuo puede perder el uso de su razón;
- la mayoría de los hombres no se conduce de manera razonable.

Afirmación simultánea de un cálculo empírico y de su fracaso. Para obligar, la ley natural debería obligar a todos los hombres, serles trascendente: desnaturalización de una naturaleza.

La ley natural es, pues, una paradoja en tanto no es una ley verdadera,[10] mutación radical en la naturaleza humana, pero inmanente a lo empírico, al estado de guerra. El orden posible que es la ley natural es una conclusión necesaria que apunta a un posible imposible dentro del orden mismo que debe organizar. La contradicción de Hobbes es la confesión de impotencia que Hobbes mantiene en la lógica de su sistema: que el contenido de la ley es pensado como un posible signo de que el contenido se traza como un puro posible, en un *espacio vacío*, pues la obligación que debe darle una efectividad está ausente. La reflexión sobre el mundo humano pleno traza un mundo vacío, sin sanción, destinado a reconocer lo pleno. Este vacío de la obligación se articula con la negación a buscar en otra parte que no sea el mundo humano el fundamento de tal obligación. Nada –ni Dios ni la conciencia moral– puede intervenir: negación de toda trascendencia. Lo vacío de la obligación es el reco-

10 *De cive*, I, 3, 33, p. 128: "Confieso sin embargo que las leyes que hemos llamado de naturaleza no son leyes propiamente dichas, en tanto proceden de la naturaleza y son consideradas en su origen".

nocimiento de que lo único pleno es este mundo, es decir, el miedo, el temor, la violencia.

C. EL ESTADO DE SOCIEDAD

Hobbes llena este vacío con la teoría del poder. Este vacío es a la vez solución y condición de posibilidad.

a) El estado civil

El estado civil tiene el objetivo de realizar las condiciones de realizabilidad de las leyes naturales. Hay que resolver la contradicción entre las condiciones de la paz dadas en una reflexión como un puro posible y las condiciones reales de su puesta en práctica. Encontrar una garantía que obligue a los hombres a observar las leyes naturales, no en el nivel de la razón que es posible puro, sino en el nivel de las pasiones, es decir, de las condiciones materiales mismas.

Esta garantía consiste en impedir que jueguen las pasiones individuales, con otra pasión: el temor. No se trata de conducir a los hombres a la razón por la razón, sino de organizar, estructurar el temor. Se rechazan dos hipótesis como garantías. Rechazo de un convenio establecido entre los hombres. Una unión voluntaria de los hombres no puede dar esta garantía. Un grupo restringido es amenazado de afuera, un grupo fuerte es amenazado de adentro. No hay solución inmanente en el nivel del acuerdo entre los hombres, es decir, en el nivel del consentimiento mutuo. Es preciso pues:

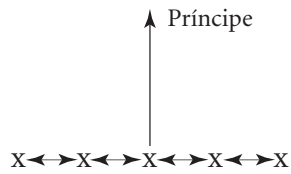
- el acuerdo de los participantes para la paz;
- un temor que les impida violar este acuerdo. De ahí la necesidad del contrato que se refiera a un poder absoluto, que se destruya como contrato en su propia condición de posibilidad.

b) El contrato político y el poder absoluto

Lo que se plantea es la relación entre el contrato civil o jurídico y el contrato político. Para Hobbes el contrato civil reposa en el contrato político (≠ Rousseau y Locke). No hay control civil ni vida económica si no hay contrato político.

Este contrato político de sumisión no es un simple contrato entre el príncipe y el pueblo (contrato feudal); un contrato de tipo príncipe/pueblo conduce a la anarquía, pues no hay tercero, no hay juez exterior que haga respetar el contrato.

Este contrato es asimétrico, estructurado en dos niveles: entre todos los individuos de la sociedad en primer lugar, que aceptan no oponerse, y que luego se ponen de acuerdo para alienar una parte de sus derechos en el príncipe.



Asimetría del contrato en tanto la reciprocidad (de todos los individuos) tiene por contenido a un tercero que está fuera del contrato; este tercero, por su parte, recibe una donación de derecho. Entre el príncipe y el pueblo (después de su contrato) no hay reversibilidad: el soberano no se compromete a nada: recibe. En esta estructura del contrato, todas las contradicciones de la ley natural están inscriptas: la inmanencia de las relaciones individuales se proyecta en una trascendencia unilateral, que no se refleja en relaciones unilaterales (tipo de contrato: "estipulación para otro").

El contenido de esta transferencia es negativo en tanto los hombres se comprometen a no oponerse al príncipe. La alienación total se identifica con la renuncia al derecho de oponerse. La donación del derecho, del lado del individuo, tiene por contenido esta renuncia.

Aquí se plantea un problema, que no es consciente para Hobbes: ¿cómo puede ser que la instauración del poder absoluto, condición de posibilidad de todo contrato, esté supeditada a un contrato de los hombres entre sí? Es un círculo, pues la condición necesaria para salir del estado donde los contratos no son posibles está representada por otro contrato. Nueva contradicción que Hobbes resuelve: habla de "cuasi contrato", es decir, de una realidad positiva, de la existencia del poder absoluto. El aspecto genético desaparece tras

el análisis de la esencia de las condiciones de posibilidad de cualquier contrato. Ya no hay historia en Hobbes.

c) El poder absoluto

Hobbes defiende una tesis radical: la esencia de cualquier poder (tanto monarquía como democracia) es ser absoluto. El poder es absoluto, es decir, irrevocable. No es posible volver atrás en el tema de la donación de derecho: el príncipe no tiene ninguna obligación. Absoluto en su esencia y en su duración.

¿Por qué este absolutismo? No es sólo a causa del contrato, sino porque el contrato es irreversible, no recíproco. Y esto en derecho: no podemos retomar lo que está alienado en el soberano, lo que en él es inalienable. La razón profunda de esta tesis es que el poder absoluto es anterior a cualquier contrato, como requisito fundamental de cualquier organización racional de la vida humana. El contrato no es real sin el poder político que lo instaura. La condición de posibilidad de la ley de naturaleza (y que manda en la misma ley de naturaleza) es el poder que le da su sentido concreto. El poder es la condición de la ley natural, y no su expresión. Este carácter absoluto no responde a las mismas exigencias que el apriorismo de las formas a priori de Kant en relación con los datos empíricos (la ley natural sería la estética de lo posible y el poder sería su analítica).

Este poder se estructura porque reposa en la unidad. El pueblo es la multitud gobernada, es decir, una suma sin voluntad única, sin personalidad propia. La única unidad real es la impuesta por el poder político. Decir que el pueblo tiene una voluntad común, es decir que el pueblo puede volverse persona, y persona en la individualidad de la persona que lo manda. Hobbes llama pueblo a una persona que unifica la multitud, y el pueblo puede ser *una sola persona*, el príncipe. El príncipe mismo es pueblo. La esencia de la soberanía no es la voluntad general, abstracción para Hobbes, sino la voluntad del príncipe, en quien se funda y se efectúa la voluntad de todos. Todo el Estado está comprendido en la persona del príncipe.

La teoría del poder absoluto es la de un individuo absoluto que está en el estado de naturaleza con respecto a sus súbditos, y una restauración del estado de naturaleza entre uno solo y todos. El poder absoluto es guerra de uno solo contra todos. Pero la guerra no puede

tener lugar, pues sólo el soberano cuenta con todos los poderes. El soberano tiene sobre la ciudad los mismos poderes que un hombre sobre sus facultades.

Resultado: Hobbes rechaza toda división de poderes (ejecutivo, legislativo, judicial), que se confunden en el mismo hombre. La confusión del legislativo y del ejecutivo es específica aquí: el príncipe dicta las leyes, hace el derecho. El rey es todos los poderes. Hobbes insiste sobre el derecho de propiedad, el derecho de luchar contra las malas doctrinas (Hobbes condena la libertad de opinión).

Pero todo concluye con la amplia contradicción que contiene la doctrina de los deberes del soberano. En efecto:

- El soberano debe dar garantías a sus súbditos: comprendiendo que su interés es el interés del pueblo, debe reflexionar sobre su propia situación de estado de naturaleza con respecto al pueblo. A partir de esto debe garantizar tanto la paz como la industria.

- Debe proclamar el mínimo de leyes posible: el poder absoluto está asignado como deber ocupar el menor lugar posible en la vida de los ciudadanos, para dejarles un gran espacio. Encontramos el punto de partida del espacio vacío. *Paradoja general*: hacer cohabitar el absolutismo del poder soberano que debe intervenir lo menos posible. Absolutismo liberal. El problema no es soluble. El absolutismo tiene como fin el liberalismo, es decir, el usufructo de los resultados de la industria.

Tenemos, pues, dos niveles:

- el nivel político (superar las oposiciones de los grupos humanos, garantizar la libertad económica);

- el nivel económico.

Esta dualidad de los niveles repite la dualidad de la muerte (en la guerra civil y la competencia); impedir la muerte de la guerra para garantizar la muerte de la competencia. El Estado tiene una función: dejar que juegue lo económico. La teoría desde el punto de vista absoluto está esbozada desde el punto de vista burgués (≠ Bossuet), pero de un burgués que vive la guerra civil de la primera revolución inglesa (es decir, ya la *teoría de la necesidad de una dictadura de clase en período de transición*).

Hobbes comenzaría con este tema. Robespierre/Marx.

III
Locke

La teoría de Locke parece ser lo contrario de la de Hobbes, no tanto en sus conclusiones aparentes –el liberalismo de un Estado reducido al mínimo, Estado juez y verdugo, es decir, poder penal que no sanciona más que las infracciones a la ley natural, y en cuanto a lo demás, deja que se haga solo, tendiendo hacia el Estado cero– sino más profundamente, en lo que se refiere a la esencia interior de la sociedad.

Hobbes quiso una teoría política que señalara todas las determinaciones del Estado, desde lo jurídico y lo ético hasta un principio no jurídico y no ético. En el estado de guerra, el temor se declara esencia interna de las determinaciones del Estado, derecho y moral son simples efectos del poder. Una reestructuración del espacio sometido al temor define el estado político: el temor se encuentra reunido en un centro puntual en lugar de ser soportado por una infinidad de súbditos. Del mismo modo que en relación a la primacía de la ley natural, Hobbes es revolucionario en tanto presenta esta ley natural como inmanente al orden de la necesidad que reina en el estado de guerra. La ley natural es el producto de esta necesidad como su lección, como un imperativo hipotético nacido de la experiencia de esta necesidad, experiencia reestructurada por un cálculo de la razón, del interés. Ella recibe su tipo de otra instancia, homogénea a ella, además: el poder político que vuelve efectiva la ley natural también es el temor. No hay en ninguna parte algo que nos manifieste el surgimiento de un deber puro, impuesto por una instancia trascendente (la razón o Dios). La única conciencia propia del hombre es la reflexión sobre la necesidad, y ésta sólo se

vuelve moral cuando es impotente. Esta conciencia teórica se reduce en la práctica a no ser más que un temor ilustrado.

Locke, por su parte, afirma la ley natural como reino universal. La ley natural reina en todo el orden social, desde el estado de naturaleza hasta el estado civil. Las leyes positivas (incluyendo su límite) no son más que el fenómeno de esta ley.

Sin embargo, esta oposición contiene una semejanza formal. Son dos tentativas para llevar todas las determinaciones a un principio único: Rousseau, por su parte, opera por mutaciones reales, desnaturalización, transformación por ruptura. En Hobbes y Locke permanecemos en la misma inmanencia, en la misma problemática unitaria y en el mismo tipo de soluciones. Más precisamente, el estatuto de la ley natural presenta semejanzas: la ley natural se aprende, tiene un origen empírico. Locke desarrolla la tesis de una diferencia entre el hombre y el niño (cf. *puer robustus*) en la teoría del poder paterno: se comprende el poder paterno cuando el niño ha dejado de ser niño, cuando ha llegado a la *razón*, por medio de un aprendizaje. Este origen empírico de la razón se inserta sin embargo en un contexto diferente en los dos hombres. Locke, por su parte, no piensa el problema de la ley natural: su obligación no le llega del poder, sino de sí misma (mientras que Hobbes explicaba la génesis de la ley natural). En Locke, la ley natural obliga naturalmente, porque coincide con la razón. No se ve en ella el origen de su obligación, a menos que contenga por sí misma esta obligación; Locke evitó el problema de Hobbes.

A. EL ESTADO DE NATURALEZA[1]

1. SU ESTRUCTURA

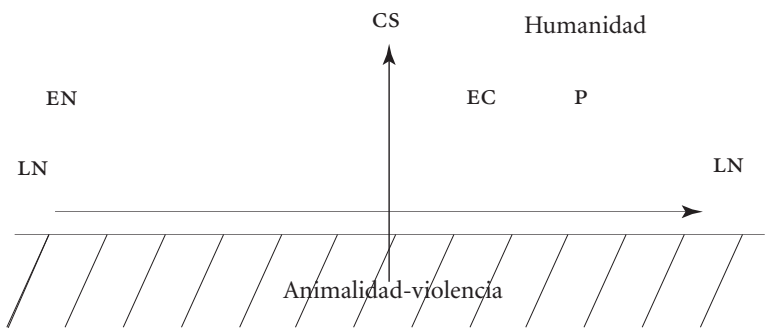
Locke comienza[2] con un recurso al estado de naturaleza. ¿Por qué? La definición del estado de naturaleza está puesta en relación con

1 La continuación de este capítulo sobre Locke se estableció a partir de una confrontación entre las notas dactilografiadas de Althusser, a veces sobrecargadas de tachaduras y difíciles de editar tal como estaban, y las notas manuscritas de auditor.

2 Althusser cita el segundo Tratado de Locke en la edición siguiente: *Essai sur le pouvoir civil*, trad. al francés de Jean-Louis Fyot, PUF, 1953. Recordemos que

una toma práctica de posición política (dirigida contra Hobbes). Se busca otro origen para evitar las desdichas.

Interviene la animalidad como fundamento de las relaciones bajo el aspecto de la fuerza y de la violencia. Maniqueísmo. "Si no quiere darse a pensar que todo gobierno resulta únicamente de la *fuerza* y de la *violencia* –y que los hombres entre sí no tienen otra regla de vida que la de los *animales*, entre los cuales el vencedor es el más fuerte– y de este modo sembrar los gérmenes de desorden y de males, tumultos, sediciones y rebeliones interminables (contra lo cual los partidarios de esta hipótesis protestan con vehemencia), es necesario encontrar *otro origen* para el gobierno, otra fuente para el *poder político* y otra manera de designar y de reconocer a las personas que lo poseen" (pp. 61-62). "Llegar a la fuente" del poder político… (p. 63). Por lo tanto, conciencia muy clara del carácter polémico y crítico de la teoría del origen. Cf. p. 136: cuando los príncipes se convirtieron en tiranos, "los súbditos juzgaron necesario expresar con mayor cuidado el origen y los derechos del gobierno, y encontrar los medios de reprimir los excesos y de prevenir los abusos por parte del poder".[3]



en 1960 Althusser redactó una reseña del libro de Raymond Polin *La politique morale de John Locke*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 9, abril-junio de 1962, retomada en *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998.

3 En su cita Althusser omite la frase final de Locke: "que aquellos sobre los cuales Sir Robert Filmer nos ha instruido".

En el estado de naturaleza, el estatuto de los hombres se despliega en tres categorías: la libertad, la igualdad, la fraternidad.

a) *Libertad*: disposición de los bienes "dentro de los límites de la ley natural sin pedir autorización"[4] (p. 63). Definición negativa en la que la libertad es un estado de independencia, aunque no se trate de un estado de soledad (no estar bajo el poder de un hombre = no encontrarse en el estado de guerra). El estado de naturaleza, en esencia, es exclusivo del estado de guerra.

Pero también, determinaciones positivas: en el estado de naturaleza los hombres no están en la indigencia. Tienen bienes. La propiedad existe en el estado de naturaleza antes de la sociedad civil. Esta libertad sólo existe dentro de los límites del derecho natural.[5] En el estado de naturaleza reina un orden ético.

b) *Igualdad*. Locke la define como reciprocidad de derechos. Los hombres están en un "estado de igualdad, en el cual todo poder y toda jurisdicción son *recíprocos,* pues nadie los posee más que los demás" (p. 63). La definición no tiene nada que ver con la igualdad de Hobbes. Esta igualdad reposa en la pertenencia a una misma esencia humana. La reciprocidad se relaciona con un poder de jurisdicción: todo hombre es juez y verdugo.

c) *Fraternidad*. Justicia y caridad son los deberes de unos hombres para con los otros. Locke[6] cita a Hooker (p. 63). Los hombres ven que son de igual naturaleza. Y que cada cual, al desear ser ayudado-amado por los demás, debe ayudarlos-amarlos… Evidencia natural de la ayuda recíproca, deber fundado en la identidad natural y de situación.

Esto nos remite a la *libertad*: no es la *licencia* (p. 64), hacer lo que yo quiero, siguiendo sólo los impulsos del deseo y de la pasión (Hobbes, Spinoza). La libertad no tiene sentido más que en el campo

4 En las notas dactilografiadas de Althusser encontramos una cita más larga del texto de Locke: "Arreglan sus acciones y disponen de sus *bienes* y personas como lo entienden, dentro de los límites de la ley natural sin pedir autorización, ni depender de ninguna autoridad humana".

5 El párrafo que corresponde a las notas dactilografiadas de Althusser es bastante diferente: "Además, esta libertad está sometida a la ley natural (y no al derecho natural como en Hobbes y en Spinoza. En (a partir de) el estado de naturaleza, reino de un orden jurídico-ético)".

6 Para el final del desarrollo sobre la fraternidad utilizamos aquí la versión dactilografiada de Althusser, más completa que la de las notas de auditor.

de la *reciprocidad de los deberes*. Siendo todos los hombres iguales e independientes "ninguno debe dañar a otro en su vida, en su salud, en su libertad o en sus bienes" (p. 64). Y este deber no es más que la reciprocidad de aquello que el hombre desea para sí: conservarse, conservar su salud, su libertad, sus bienes, su vida… Las exigencias del individuo proyectadas sobre los demás individuos constituyen el círculo en el que está inscripto el uso de la libertad individual, *desde el principio.*

2. LA LEY NATURAL

"Aquello que no tiene otro fin más que protegernos contra los pantanos y los precipicios" (p. 29).[7] Es decir, la frontera entre lo humano y lo animal. Este deber constituye el reconocimiento del reino de la ley natural en el estado de naturaleza. "El estado de naturaleza está regido por una ley natural que obliga a cada uno y a la razón, que se confunde con esta ley, enseña a todos los hombres."

Ley natural doble: deber de conservarse-protegerse a sí mismo y proteger-conservar a los *otros*.

a) Ley de antes de las leyes (positivas, escritas, codificadas…), también ella existe, pero como ley no escrita: "La ley natural es una ley no escrita que sólo puede encontrarse en el espíritu de los hombres" (p. 64).

b) No escrita pero sin embargo promulgada, pues una ley, para ser ley y obligar, debe ser conocida y, para esto, promulgada (proyección de las categorías del estado civil sobre el estado de naturaleza): "Nadie puede estar sometido a una ley que no ha sido llevada a su conocimiento por medio de una promulgación. Ahora bien, esta ley sólo es promulgada o significada por la razón" (p. 98).

c)[8] Identidad entre la razón y la ley natural. La ley natural es la común ley de la razón. No es innata, pero está ligada al aprendizaje de la razón.

7 En el escrito dactilografiado: "pp. 29 o 98-99".

8 La versión de las notas de auditor, publicada aquí, probablemente corresponde más al curso que en verdad tuvo lugar que la versión dactilografiada de Althusser: "Identidad ley-natural y razón. Esta promulgación de la ley puede ser la revelación divina, o el uso de la razón. 'La común ley de la razón'" (p. 72). "Es cierto que esta ley existe, y que es tan inteligible y clara para un ser razonable

d) Siendo idéntica la razón, aquellos que no tienen razón no pueden conocerla: las bestias, los niños, los locos y los idiotas. Esta identidad permite que Locke desarrolle una teoría original del poder paterno sobre los hijos, para refutar las teorías políticas del poder paterno[9] (en general Filmer; derecho divino). Idea: el poder del padre sobre los hijos no es identificable con el poder político porque los hijos no son libres, están por debajo de la libertad porque están por debajo de la razón. La razón del hijo está en el padre, que es razonable y, por consiguiente, libre por dos. Pero esta procuración cesa en cuanto el hijo llega a la edad en que también él es razonable, y entonces la razón entre el padre y el hijo (unilateral) cesa para convertirse en una nueva relación ya no familiar sino humana entre dos seres razonables.

e)[10] Identidad ley-razón-libertad. El dualismo animalidad/humanidad funda esta identidad. Esta ley es presentada como ley moral eterna. Así, Locke proyecta en el estado de naturaleza las determinaciones de la ley natural (ley de razón) que Hobbes sólo introducía en el estado civil. Esto trae la consecuencia (por no tener el recurso del temor al príncipe para imponerlas como obligatorias) de que las piensa a partir del estado de naturaleza *como leyes morales*. Pero este reino de la ley natural en el que para Hobbes reinaba el derecho natural, este reino de la obligación jurídico-moral en lugar de la potencia no ética, va a conmocionar el sentido de los conceptos clásicos y, en particular, el concepto de estado de guerra.

---

que la estudia como pueden serlo las leyes positivas de los estados" (p. 68). "Esta ley *no es innata*. Es descubierta por la experiencia y por la reflexión, es decir, por el uso de la razón humana (que no es más que experiencia y reflexión)." Al margen de este párrafo, encontramos una anotación manuscrita en el escrito dactilografiado de Althusser: "Se ha dicho: contradicción con el empirismo de Locke. Pero no es seguro si la razón se aprende".

9 Versión de las notas de auditor, sin duda preferible a la del escrito dactilografiado de Althusser ("¿las teorías paternas del poder político?").

10 Este punto, presente en las notas de auditor, corresponde a un párrafo también presente, pero tachado en el escrito dactilografiado de Althusser. A su vez, este último contiene un párrafo que parece no haber sido pronunciado durante el curso: "Idea de que la ley no limita la libertad, por el contrario, la orienta en conformidad con su interés. La establece en su esencia verdadera. Libertad sin ley ya no es libertad sino licencia… y esta licencia = conflictos inhumanos, conflictos de tipo animal (pantanos y precipicios). La libertad humana al borde del precipicio de la animalidad… tema importante que va a volver en el estado de guerra".

Esta extensión del concepto de ley natural va a modificar la estructuración del campo.

3. LA APLICACIÓN DE LA LEY NATURAL

Esta ley moral es presentada como respetada en el estado de naturaleza. ¿En qué condiciones es respetada en el estado de naturaleza? Para que sea respetada, hace falta que cada hombre tenga el poder de ser juez y verdugo. A los individuos pertenece por esencia el poder de juzgar y de reprimir. Cada uno tiene el derecho de hacer respetar su interpretación de la ley, de la cual es juez.

Paradoja:

- La ley natural reina en el estado de naturaleza.
- Es aplicada.
- Esta aplicación consiste en el poder de cada uno para juzgar actos de otro. Y este poder es de derecho legítimo, porque se pone en movimiento por medio de la razón.

¡Pero Locke trata de legitimar esta paradoja recurriendo a la necesidad de derecho de legitimar un castigo a un extranjero (un indio) por parte de un nativo del país! El castigo al extranjero se vuelve posible por la ley natural. "Si cualquier hombre no recibe de la ley natural el poder de castigar las faltas cometidas contra la ley, en la medida en que estima, con toda sabiduría, que el caso lo exige, no veo cómo los magistrados de una comunidad pueden castigar a un extranjero, puesto que con respecto a este último, es imposible que el poder de los magistrados supere aquel que cualquier hombre puede ejercer naturalmente sobre otro" (p. 66).

4. EL ESTADO DE GUERRA

El estado de guerra es casi inconcebible y, sin embargo, es necesario concebirlo a causa del surgimiento de la bestialidad en el orden humano. A través de la teoría penal aparece la guerra.

Para Hobbes, el estado de guerra es un estado total, un estado que es perpetuo y universal, sin lagunas (esta totalidad es la figura misma de la universalidad de la esencia del lazo social: la lucha y el temor). En el fondo, la sociedad humana no sale nunca del estado de guerra,

que sólo es utilizado para la paz en el estado político (la paz es el producto de la guerra, la guerra neutralizada por su propio temor, la guerra sublimada en la forma de la guerra de uno contra todos en lugar de ser la guerra de todos contra todos). Con Locke, el principio de referencia cambia radicalmente. La paz, reino de la ley natural, es la que constituye la esencia última de la sociedad. Todo el problema político consiste (tanto en Locke como en Hobbes) en la organización racional de este principio fundamental. Pero en Locke este principio es la paz. El problema fundamental es entonces: ¿cómo pensar la guerra en el elemento de la paz como esencia universal del estado de naturaleza y del estado civil? Pues vemos que esta ley natural puede ser violada. Y violada por hombres que la ignoran, ya sea porque están locos, ya sea porque la conocen pero prefieren el desorden de las pasiones. En ellos la luz de la razón es combatida por la confusión de los instintos. Cf. p. 145: "La corrupción y la perversidad de hombres degenerados", p. 144: "Si bien la ley natural es evidente e inteligible para las criaturas razonables, los hombres que son impulsados por sus intereses, y que *ignoran* esta ley por no haberla estudiado, no llegan a reconocerla como una ley que deben aplicar a sus propios casos". Y como cada uno tiene el derecho legítimo de hacer respetar la ley natural, esto desemboca en sanciones y guerras.

Así, el criminal que se ha rehusado a la razón es analizado por Locke como un caso límite. Es la inhumanidad dentro de la humanidad. La razón está habitada por su nada radical: la no-razón, cuya figura natural es la bestialidad. Es la idea de una especie que tiene su ley inmanente, pero que tiene su frontera irrecusable que la distingue de aquello que no es ella. La posibilidad del surgimiento de la bestialidad se da desde el principio como el reverso estructural de la humanidad y de la razón. La regresión en la inhumanidad siempre es posible y toma la forma de una agresión: el criminal debe ser tratado según las reglas que gobiernan el estado donde ha caído, es decir, según las reglas de la violencia, de la inhumanidad. El estado de guerra se define como agresión, y toda agresión tiene a la muerte como término (Locke toma a Hobbes en el "localizante"): la voluntad de muerte es lo propio de la bestialidad y resurge en el tratamiento que hay que aplicar al criminal, hay que aplicarle la muerte. La muerte es el horizonte límite de cualquier castigo, como prueba de una no-humanidad. Lo

no-humano, amenaza mortal para la humanidad, debe reducirse a nada: la humanidad realiza aquello a lo que apunta la inhumanidad, la muerte, y rechaza al criminal en su esencia: la nada, la muerte.

Locke da otro ejemplo, el del ladrón: puedo matarlo legítimamente aunque él no haya atentado contra mi vida, o no tenga el deseo de hacerlo, pues hace uso de la fuerza para quitarme mi bolsa… Pero si logra vencerme, no tengo razón alguna para suponer que apoderándose de mi libertad no se apoderará de todo lo demás, una vez que me tenga en su poder (por lo tanto, de mi vida).

La teoría del estado de guerra es decisiva, pues permite pensar lo que ocurre en el estado civil. La muerte es la única medida del derecho como respuesta a la agresión mortal, rechazo en su propia nada. Quien se excluye por su violencia debe ser excluido: se excluye de sí mismo.

Pero entonces la violencia no es la misma en los dos lados. En Hobbes la guerra es siempre la guerra, nunca se divide en dos guerras, la buena y la mala, la justa y a injusta. Porque la ley natural es posterior a la guerra (y quiere ser su verdad). En Locke el antagonismo radical de la humanidad y de la inhumanidad se refleja en el seno mismo de la violencia. La violencia es doble: la violencia del agresor (inhumana), la violencia del defensor (que es un derecho, y un derecho humano). Esta distinción es capital para comprender la teoría de la esclavitud y de la guerra en sentido estricto.

a. La esclavitud

La esclavitud como realidad es el resultado de la agresión y de la defensa. Aquel que me ataca (de cualquier forma que sea, aunque fuese para apoderarse de mis bienes) ataca en realidad mi libertad y mi vida (como puede todo en mí, nada me garantiza que no vaya a atentar contra mi vida… por lo tanto, esta última está amenazada). En contrapartida, llevado por la agresión a relaciones de violencia, tengo el derecho de defenderme por la violencia y de matar a aquel que me ataca.

La esclavitud, entonces, se funda en la violencia (en la contraviolencia). El hombre al que puedo matar, y al que dejo con vida, se vuelve mi esclavo: el esclavo es un muerto con la sentencia en suspenso.

Tengo el derecho de reducir a un hombre a la esclavitud porque tengo el derecho de matarlo. El derecho de esclavitud tiene al derecho de matar por horizonte. Pudiendo matar a un hombre, difiero su muerte. La esclavitud es una muerte diferida, una muerte suspendida.

Pero este derecho como derecho no interviene en cualquier relación de violencia. Interviene sólo cuando su uso es legítimo, cuando el vencedor es vencedor en una guerra justa, es decir, en una guerra defensiva, en una guerra del derecho contra la negación del derecho. De ahí esta teoría paradójica de la esclavitud en Locke, teoría unilateral: el esclavo es aquel que ha merecido la muerte, es decir, aquel que ha violado la ley natural, y mereciendo por esto la muerte, sin embargo es perdonado. Entonces, para ser esclavo justamente, tiene que haber merecido la muerte, es decir, haber sido apresado en "una justa guerra" (p. 116), en "una guerra justa y legítima" (p. 117), por un "vencedor legítimo" (p. 78).

La esclavitud no es "más que el estado de guerra que persiste entre un vencedor legítimo y su prisionero" (p. 78). ¿Y si por casualidad triunfa el agresor? Entonces no se trata de puro derecho de esclavitud. También el vencedor puede diferir la muerte del vencido, pero como jurídica y moralmente hablando no tiene derecho a matarlo (la ley natural le niega este derecho), no tiene sobre él el derecho de esclavitud, enteramente supeditado al derecho legítimo de matar (el derecho de reducir a la esclavitud no es más que la restricción del derecho de matar).

Entonces, la esclavitud no es un contrato, pues volverse esclavo por contrato es ponerse bajo el poder absoluto de alguien, por lo tanto, es dar a un tercero todo el poder sobre la propia vida, lo cual es contradictorio: "El hombre no es dueño de su propia vida y no puede aceptar, ya sea por contrato o por su propio impulso, ni volverse esclavo de alguien, ni dar a otro el poder arbitrario y absoluto de quitarle la vida" (pp. 77-78).

b. La guerra stricto sensu

Aquí, otra vez dos casos: la guerra injusta y la guerra justa. La guerra injusta, como animalidad, es el origen de todas las guerras. "Que un agresor que entra en estado de guerra con alguien y perjudica

injustamente los derechos de otro no obtenga, con esta guerra injusta, ningún derecho sobre el vencido es algo que todos aceptarán sin dificultad" (p. 179). El resultado de esta violencia, aun victoriosa, no da ningún derecho. Y el estado de guerra continúa, los vencidos deben "implorar al cielo", es decir, proseguir la lucha por todos los medios en cuanto la ocasión favorable se presente.

En cambio, en una guerra justa victoriosa, existe una fuente de derecho: "Suponiendo que la victoria favorezca el lado bueno, busquemos ahora aquello que de hecho obtiene, luego de una guerra justa, un conquistador como poder <sobreentendido: legítimo>[11] y sobre quien lo ejerce" (p. 181). La respuesta parece evidente: un pueblo ha sido atacado injustamente por otro pueblo. El pueblo atacado tiene el derecho de emplear la violencia para destruir a sus agresores. Por consiguiente, tiene derecho de muerte sobre ellos. Y por restricción, derecho de diferir la muerte que puede dar, por lo tanto derecho de reducir a la esclavitud al pueblo agresor.

Pero Locke introduce variantes a las consecuencias importantes (exigidas por la teoría de la esclavitud). "¿Qué tipo de poder un conquistador legítimo adquiere sobre quienes ha sojuzgado? En mi opinión, es un poder puramente despótico. Detenta un poder absoluto sobre la vida de aquellos que, por haber hecho injustamente la guerra, han perdido su derecho a la existencia, pero no sobre la vida y los bienes de aquellos que no han tomado parte en la guerra, ni siquiera sobre las posesiones de aquellos que tomaron parte en ella efectivamente" (p. 182).

1) No todo el pueblo agresor merece la muerte. Solamente aquellos que han atacado y han hecho la guerra. No los demás. Idea de que sólo algunos individuos salen de la ley natural atacando un pueblo. "En efecto, el pueblo no dio a sus gobernantes el poder de cometer una injusticia, como la que consiste en hacer una guerra injusta, pues él mismo nunca poseyó semejante poder" (p. 182). Idea profunda de que la humanidad en su conjunto no puede salir de su esencia y traicionarla, no puede salir de la ley de su especie. Idea de que un pueblo no puede querer la injusticia, como tampoco un hombre puede querer su propia muerte. La separación de la humani-

11 Agregado entre corchetes a mano por Althusser en su escrito dactilografiado.

dad y de la inhumanidad ocurre, pues, en el seno mismo del pueblo que hace la guerra a otro pueblo. La guerra, entonces, es asunto de algunos. Nunca es general (de lo contrario, sería neutra, sin norma interna). Estos individuos, que se han puesto ellos mismos fuera de la especie humana, son los que merecen la muerte y, por consiguiente, pueden ser reducidos a la esclavitud (despotismo).

2) Pero el vencedor no puede desposeer de sus bienes ni siquiera a estos individuos. Porque sus bienes no pertenecen sólo a ellos, sino también a sus mujeres y a sus hijos. Ahora bien, estos últimos son inocentes, y en ellos al menos se refugia la especie humana inocente. El derecho del vencedor legítimo al reparto por daños padecidos se detiene en el umbral del derecho de las mujeres y niños, inocentes, la parte humana del pueblo. Esta lógica también encuentra su aplicación en el caso límite, que Locke visiblemente considera muy improbable, en el que "todos los miembros de una comunidad, formando parte del mismo cuerpo político, han participado juntos en esta guerra injusta" (pp. 187-188). En este caso el vencedor legítimo tiene derecho sobre la vida de todos, pero no sobre la de los hijos, que son inocentes. "Suceda lo que suceda a los padres, los hijos son libres y el poder absoluto del conquistador sólo llega a los adversarios que ha vencido y desaparece con ellos. Y aunque los gobernara como a esclavos [...], no tiene ningún derecho de este tipo sobre sus hijos", y por esto, en consecuencia, no tiene ningún derecho sobre los bienes de los vencidos (en la medida en que el destino natural los reserva para los hijos).

Para resumir, siempre existe un refugio para la humanidad en la generalidad misma de la guerra. La ley natural nunca es excluida de la humanidad (aun violada por todos los hombres, se refugia en sus hijos y, como consecuencia, en los bienes de los hombres).

c. El despotismo y el poder absoluto

Con esta doble teoría de la guerra y de la esclavitud puede verse que el poder absoluto (despótico) sólo es legítimo en un caso: en el caso de una victoria que pone fin a una guerra justa. Y aun en este caso tiene sus límites: no puede referirse más que a los culpables (aquellos que dieron comienzo a una guerra injusta), y de ningún

modo a sus hijos, de ningún modo a sus bienes. En el caso de una guerra injusta, es absolutamente ilegítimo. De ahí la teoría del poder absoluto: el súbdito es esclavo. En las monarquías absolutas el poder absoluto es el tipo mismo de la relación del estado de guerra: "Aquel que intenta someter a otro a su poder absoluto, al hacerlo entra en estado de guerra con él" (dicho de otro modo, poder absoluto = atentado a la vida = esclavitud no justificada). De ahí la idea de Locke: el poder absoluto de un príncipe, en una monarquía absoluta, por ejemplo, no es el estado de naturaleza (pues en este estado reina la libertad), sino el estado de guerra, peor que el estado de naturaleza, pues anula los beneficios del estado civil y hace que vuelva a caerse en la bestialidad (tema muy desarrollado, cf. pp. 119-124, 69-70, 151-153, 154, 172). Así, aunque el estado de guerra puede ocultarse en la forma del despotismo en el estado civil, nunca es legítimo. Por esta razón los hombres tienen el deber de rechazar el despotismo: legitimidad de la insurrección.

Vemos, pues, en estas tres formas, esclavitud, guerra y poder absoluto, que el estado de guerra es lo contrario absoluto del estado de naturaleza, lo contrario absoluto de aquello que define a los hombres como hombres: la libertad racional de la ley natural. De esta razón ontológica última resulta que: 1) los hombres tienen el derecho de defender a la humanidad contra su contrario, con las mismas armas de la violencia; 2) la violencia nunca es neutra, siempre está calificada ya sea de humana (justa), ya sea de inhumana (injusta), siempre separada en sí misma por la esencia humana; 3) la guerra nunca es general. La generalidad de la guerra (todos contra todos) en Hobbes y el círculo de la guerra tenían por efecto y por condición que un acto de violencia pudiera ser cometido tanto por un malo como por un justo, pero su origen se perdía en la universalidad de la violencia. En última instancia, todo el mundo era agresor, aunque más no fuera por prevención. La generalidad de la guerra o, antes bien, su generalización, marcaba la desaparición de la guerra como acontecimiento, la guerra como estado de guerra (el mal tiempo). La guerra era una guerra sin comienzo, una guerra sin agresor designado, una guerra en la que nunca se sabía dónde estaba el derecho y dónde el error. No hay justicia ni injusticia en esa guerra. La violencia es anterior a la justicia y a la injusticia. En Locke

es teóricamente imposible que la guerra sea global, es decir, que englobe la esencia humana, la especie humana por entero. La guerra siempre es la negación de la especie humana en el seno de la especie humana, es su no-humanidad localizada. La posibilidad siempre presente para los hombres de caer fuera de la especie humana. Posibilidad siempre localizada en la especie humana misma. Esto significa que la especie humana siempre encuentra refugio contra la guerra. Su duración es limitada: la duración del estado de guerra en Locke no es la duración del estado de guerra en Hobbes. Para Locke, lo que dura de verdad es la reivindicación de la ley natural (de la restauración de la ley natural violada), que persiste hasta su satisfacción; el estado de gracia no tiene ningún título de duración. La duración es la de la rebelión de la fuerza con el derecho.[12]

5. TEORÍA DE LA PROPIEDAD

En el estado de naturaleza no está solamente la libertad moral y jurídica de los hombres, sino también *sus bienes*. La propiedad existe antes de la institución de una sociedad. Se funda en la *naturaleza humana*, y no en el pacto social. Deducción de la propiedad a partir de la naturaleza humana.

Esta deducción es sensible en la definición de la propiedad en general que da Locke: por propiedad hay que entender, hablando de un individuo, *su vida, su libertad y sus bienes.* Esta extensión del concepto de propiedad apunta a fundar la propiedad de bienes como el fenómeno de la propiedad de un hombre sobre sí mismo.

Problema que debe resolverse: el de la apropiación. Dios ha dado la tierra "a todos en común". "Partiendo de ahí, para algunos parece muy difícil explicar cómo puede llegarse a la propiedad de tal y cual cosa." Mismo problema: "¿Cómo han podido llegar a apropiarse los hombres por parcelas distintas de aquello que Dios había dado a todos en común, y sin el acuerdo explícito de los coposeedores?" (p. 80).

La naturaleza, sus frutos, fondo común. ¿De dónde proviene la apropiación? "Cada hombre tiene un derecho de propiedad sobre

12 Las notas dactilografiadas contienen aquí un esbozo de capítulo titulado "Lo prepolítico. Lo infrapolítico". Estos doce renglones están tachados en el escrito dactilografiado, y no concuerdan en nada con las notas de auditor.

su propia persona; y sobre ella nadie más que él tiene derecho. Por consiguiente, su trabajo personal y las obras de sus manos le pertenecen como propios." "Ahora bien, cada vez que retira una cosa cualquiera del estado en que la ha puesto y dejado la naturaleza, mezcla su trabajo con esta cosa y le agrega un elemento personal: por este medio adquiere su propiedad."

La propiedad fundada en la extensión de la propiedad del individuo sobre sí mismo, sobre su actividad, sobre su trabajo.

Suerte de intercambio: por el trabajo que es incorporado a las cosas, el individuo les incorpora algo de su propia sustancia, y al hacerlo tiene derecho a incorporárselas (ellas son la extensión de su cuerpo mismo. Suerte de cuerpo propio extendido a los objetos de los que se apropia). Dos momentos de la apropiación.

La cosecha hace que los frutos (de todo el mundo, en los árboles) pasen a la propiedad de aquel que los ha cosechado. Los retira del estado de comunidad para hacerlos pasar al estado de propiedad privada. Esto se hace sin el consentimiento de los hombres: "Si este asentimiento hubiera sido necesario, el hombre habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia de los bienes otorgados por Dios" (p. 81). Hay incluso, nos dice Locke, supervivencias de este momento (el pescado pertenece a quien lo pesca).[13]

2) La agricultura. La propiedad se extiende a la tierra trabajada: el espacio cultivado es el límite que el hombre trabaja, y este límite se vuelve clausura (la época de los cercamientos). En ningún momento hay una relación interindividual, sino extensión del cuerpo individual. Los límites de esta apropiación se definen por las necesidades y por la posibilidad de conservación de los bienes. No acaparar más bienes que aquellos que es posible consumir es una exigencia de la ley natural. No hay relación entre los individuos, pues siempre hay espacio (cf. la selva de Rousseau). "El mundo es una América" (p. 93), espacio inagotable.

Las relaciones humanas están mediadas por la naturaleza de los bienes sobre los cuales trabajan. Los conflictos llegan luego de una invención, la moneda, sin que Locke se interrogue sobre ello. Para

13 El escrito dactilografiado se detiene aquí. La continuación de este curso ha sido establecida a partir de las notas de auditor.

él, la moneda es convencional, y sobre todo, es un bien que no se echa a perder (≠ productos naturales). Con la moneda se introduce el fenómeno de la acumulación pensada como atesoramiento. Con la moneda las propiedades van a extenderse y superan los límites naturales fijados por la ley natural hasta llegar al campo de pertenencia del cuerpo propio: las tierras serán poseídas por aquellos que no las trabajan. La desigualdad de los repartos se funda en la moneda. Este medio natural y legítimo de la moneda es la fuente de una desigualdad ilegítima.

Todo esto es anterior al pacto: las categorías del orden civil están dibujadas como con líneas de punto. La ley natural se deduce como fundamental.

B. EL CONTRATO SOCIAL Y LA SOCIEDAD CIVIL Y POLÍTICA

La génesis de las categorías hace presente las relaciones humanas, sociales, económicas, jurídicas: lo infrapolítico es pensado como autónomo y como esencia de lo político. Locke descubre entonces que el estado de naturaleza presenta inconvenientes que van a inducir aquí a la sociedad civil (p. 145). Estos inconvenientes, deficiencias del estado de naturaleza, hacen correr el riesgo de una resurrección de la bestialidad:

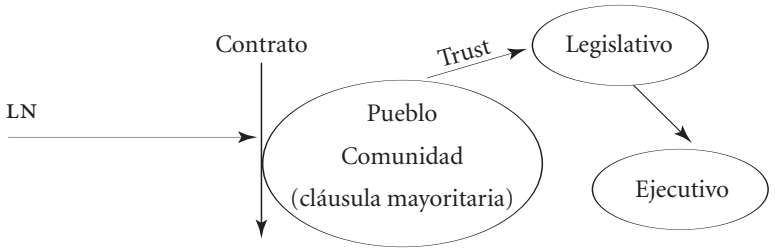
- El estado de naturaleza carece de una ley establecida y reconocida. La ley natural debe ser escrita, objetiva.
- El estado de naturaleza carece de un juez, de uno solo, reconocido e imparcial para hacer respetar la ley. Aquí otra vez, un juez objetivo, que represente al juez que habita en cada uno de los jueces.
- El estado de naturaleza carece de un poder capaz de efectuar las sentencias del juez.

No hay mutación entre el estado de naturaleza y el estado civil: la sociedad es el fenómeno de la ley de naturaleza.

1. EL CONTRATO

Véase pp. 119, 125-126. Consiste en un consentimiento mutuo y en una cláusula mayoritaria: Locke incluye en el contrato el reconocimiento de que las decisiones son tomadas por la mayoría (la mayoría se asimila a una fuerza física que trae aparejado el cuerpo político formado bajo su dirección).

El contrato echa los cimientos de una comunidad. El objeto de este contrato tiene por efecto la transferencia a la comunidad de los dos poderes que pertenecen al individuo, el legislativo y el ejecutivo. Nada nuevo surge.



El Legislativo es la capacidad de juzgar en función de la ley natural sobre cualquier delito. La sociedad civil es expresión fenoménica de una realidad que existe con anterioridad.

Hace falta aún que la sociedad se otorgue a sí misma el medio material de estos poderes. De ahí la teoría de los poderes.

2. LOS PODERES

El primer acto por el cual se manifiesta el contrato es la constitución de una comunidad, que es la existencia inmediata de la ley natural. Esta existencia inmediata de la ley natural es el poder supremo del que todo lo demás es sólo fenómeno. Aquí está en germen la tesis de la soberanía del pueblo de Rousseau (p. 203).

Esta comunidad en la que la ley natural se expresa en la forma de la voluntad general (mayoritaria) tiene por medio el poder legislativo. Éste es engendrado por un voto mayoritario de la comuni-

dad que puede confiarlo a todos, a un pequeño número o a uno solo. Si hay monarquía, el rey se reconoce como sede del Legislativo por una comunidad que le da este mandato. El Trust es el mandato explícito. Ya no hay contrato de sumisión, sino de simple asociación. El Trust es una delegación de poder en sentido único, la comunidad confiere el poder que constituye su esencia, el poder de enunciar y de poner en obra la ley natural. La ley natural pasa al poder legislativo en forma de leyes positivas. El pueblo posee, pues, el poder de revocar el Trust.

El poder ejecutivo es el oficial, el ejecutante del poder legislativo al que está sometido: el gobierno ejecuta. Locke considera el caso de la monarquía en que el rey encierra en sí mismo los dos poderes, pero precisa que el rey es el oficial de las órdenes que se da a sí mismo por haber recibido el mandato de la comunidad. Tenemos, pues, una deducción sin posibilidad de vuelta atrás. Todo se juega en el nivel del Legislativo. Éste no tiene poder absoluto, no puede ir más allá de la ley natural, debe respetar la vida, la propiedad de los individuos. El Legislativo no puede emitir decretos arbitrarios, sino leyes establecidas y promulgadas por un Ejecutivo reconocido, es decir, nombrado por el Legislativo. Asimismo, el Legislativo no puede delegar en nadie el poder de hacer leyes.

3. LAS CONSECUENCIAS

A partir de todo esto, Locke saca consecuencias sobre el problema de la disolución del gobierno, punto crucial del sistema: el Legislativo no debe tomarse por la comunidad, ni el Ejecutivo por el Legislativo.

Ruptura del lazo pueblo-Legislativo si este último no respeta la ley natural, si se transforma en Ejecutivo, si no es conforme a su esencia.

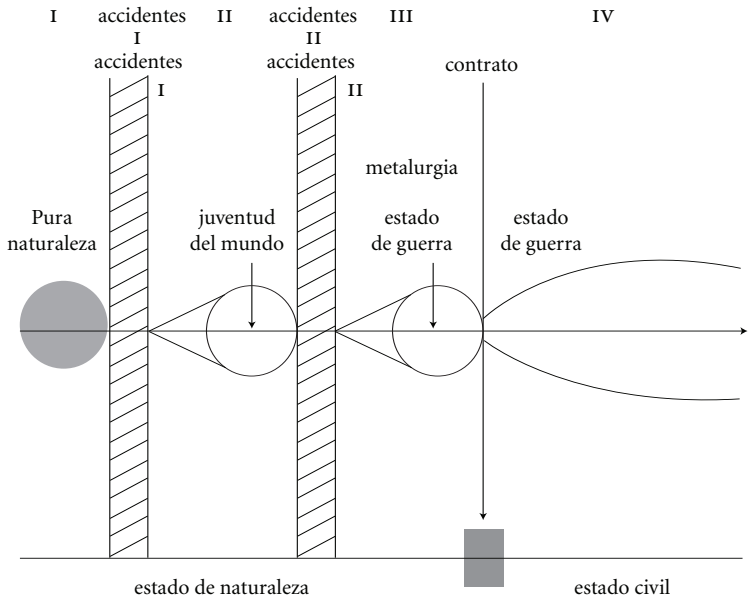
Ruptura del lazo Legislativo-Ejecutivo si éste perjudica al Legislativo. El caso más grave es aquel en que el Ejecutivo concentra en sí el Legislativo y desvía a éste de su esencia publicando leyes contrarias a la ley natural.

Locke evalúa algunas respuestas a estas perversiones: el pueblo tiene el derecho de revocar al Legislativo y nombrar a otro en su

lugar; asimismo, el pueblo tiene el derecho de sublevarse contra el Ejecutivo, es el derecho a la insurrección.

Rousseau comprende la importancia revolucionaria de esta teoría al ver en el soberano el ministro del poder legislativo. Rousseau radicaliza la lógica de Locke.

IV
Rousseau y la problemática del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*[1]



Véase también *Confesiones*:

- Libro VIII ("el hombre del hombre", "el hombre natural");
- Libro IX ("todo lo que es audaz en el *Contrato social* estaba antes en el *Discurso*").

1 Ante la ausencia de escrito dactilografiado o de manuscrito de Althusser, este capítulo ha sido editado a partir de las notas de auditor.

A. LA POSICIÓN DE ROUSSEAU EN LA IDEOLOGÍA DE LA ILUSTRACIÓN

Rousseau puede considerarse como un ideólogo de la Ilustración y también como un filósofo que se opone a la ideología de la Ilustración desde adentro. Esto también es válido para el Derecho interno. Es un opositor desde el interior. Su posición da una gran unidad crítica a toda la problemática que trata, pero lo obliga a desarrollar su crítica en el seno mismo de la ideología: es prisionero de la contradicción que denuncia.

En el *Discurso*, Rousseau trata sobre la misma problemática que los filósofos del Derecho natural y utiliza los mismos conceptos.

- Misma problemática: remontar al origen de la sociedad para descubrir su fundamento.
- Mismos conceptos: estado de naturaleza, contrato, estado civil.

Para resumir, Rousseau parece esbozar un análisis de esencia (Prefacio). Pero las apariencias son engañosas: hay una diferencia muy profunda.

La gran diferencia se debe a que la génesis contiene dos discontinuidades radicales: la primera discontinuidad separa el estado de pura naturaleza del de juventud del mundo, la segunda separa este estado de juventud del mundo del estado de contrato.

- Los primeros accidentes son catástrofes naturales, inclinación de la eclíptica, fenómenos de las estaciones.
- El segundo accidente es el descubrimiento de la metalurgia, descubrimiento accidental.

La estructura de la génesis se transforma: en lugar de aportar una redistribución formal (como en Hobbes y en Locke) ya dada en el origen, en lugar de que una sola esencia sea dada, en Rousseau las discontinuidades son saltos: el resultado es radicalmente diferente del origen, no es la misma esencia al final que al comienzo, y esto ocurre en varios tiempos. Significa que la naturaleza del comienzo ya no existe en el final, según un proceso de desnaturalización (t. I, p. 296, edición Vaughan:[2] "En todas partes la naturaleza ha desaparecido, en

2 *The political writings of Jean-Jacques Rousseau,* Cambridge UP, 1915. Cf. también Rousseau, *Oeuvres complètes*, Éditions du Seuil, "L'intégrale", t. II, p. 82.

todas partes la naturaleza ha tomado su lugar"). Esta desnaturalización, pérdida de la naturaleza, es también modelo del contrato social, que a su vez es la desnaturalización de la desnaturalización (*Émile*, libro I: las buenas instituciones son aquellas que "saben desnaturalizar mejor al hombre",[3] cambian la naturaleza humana). De ahí, la conmoción del esquema en su sentido y conceptos.

B. EL ESTADO DE PURA NATURALEZA Y SUS CONSECUENCIAS

Todo depende, además, de la significación del término inicial, la "*pura* naturaleza". Para Rousseau, ningún filósofo ha logrado remontar a la "raíz" del estado de naturaleza. Se trata de un concepto reconocido como nuevo, mal tematizado.

Rousseau describe el estado de pura naturaleza, en efecto, como estado de soledad radical, lo que hace que este estado se cierre sobre sí mismo: es un estado que se repite de manera cíclica, no tiene historia, no es portador de un desarrollo.

De ahí las consecuencias que alteran toda la problemática.

a) La ley natural se vuelve problemática (cf. Hobbes), no reina en el estado de naturaleza. El problema es saber cómo se constituye. La solución también es nueva: se basa en un principio de reflexión, reflexión de una clase social (≠ Hobbes).

b) El estado de guerra se vuelve problemático en tanto no existe en el origen, sino al final del estado de naturaleza, y como verdadero estado de guerra: el estado de guerra es producido.

c) La génesis cambia de aspecto por completo: tiene aquí el sentido de una génesis real (≠ Durkheim),[4] de una historia real del desarrollo de la sociedad humana. Un indicio de esto es el papel que tiene el tiempo como creador. Es una génesis constituyente (que sustituye a la génesis bíblica). Véase también el *Ensayo sobre el origen de las lenguas.*

3 Rousseau, *Émile*, I en *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, p. 249.

4 Durkheim, "Le *Contrat social* de Rousseau, histoire du livre", *Revue de métaphysique et de morale*, enero-febrero de 1918.

Más precisamente, estamos ante un pensamiento político que se define a sí mismo por su diferenciación con respecto al pensamiento existente y que piensa el error de los demás: Rousseau da *el concepto de su concepto y el concepto del no concepto, es decir, la teoría del error de sus predecesores*, en términos que fundan la posibilidad de su propia solución. El principio del error de los demás filósofos es que ellos creyeron que pensaban al hombre en el estado de naturaleza, sin que su descripción correspondiera a lo que ellos querían. Proyectaron estados ulteriores en el estado de naturaleza, por proyección retrospectiva.

- Locke proyectó el estado civil en el estado de naturaleza.
- Hobbes proyectó el estado de guerra en el estado de naturaleza.
- Pufendorf pensó el estado de naturaleza como estado de miseria que sólo es pensable en el estado de sociedad.

Para resumir, toda la ideología de la Ilustración ha pensado que la esencia interior de la historia es el desarrollo de la razón, es decir, que los hombres fueron filósofos antes de ser hombres. Si toda la historia no fuera más que el desarrollo de la razón, producto último, no sería concebible que hubiese desarrollo. La razón aparece como producto. De ahí la crítica a la filosofía: los filósofos siempre comentaron el presente, es decir que, en definitiva, lo han *justificado*. Sólo son sirvientes del poder existente, de la sociedad presente.

Este círculo se funda en el círculo objetivo, el de la alienación: no sólo estamos frente a aberraciones lógicas, sino también frente a una contradicción objetiva que es la de la esencia de la sociedad contemporánea, desnaturalización del hombre natural. La pérdida del estado de naturaleza constituye la esencia de la sociedad humana. La naturaleza está cubierta por la no naturaleza, el artificio. Por estar oculto el origen, los teóricos están alienados y piensan la esencia en la máscara. Rousseau llega a decir incluso que las ciencias humanas están presas dentro de este círculo: los libros de ciencia no enseñan a ver al hombre tal como se ha hecho, es decir, deshecho. Cualquier ciencia humana es olvido de sus orígenes y ha perdido el "puro movimiento de la naturaleza, anterior a cualquier reflexión", es decir, lo que ha sido perdido en la reflexión misma. La reflexión no puede producir aquello cuyo comienzo es ella misma. Es el círculo fun-

damental de la alienación que se refleja teóricamente en el círculo teórico de los filósofos.

Rousseau mismo está preso dentro de este círculo: afirma la necesidad de ir al estado de naturaleza y la imposibilidad de llegar a él por medio de la pura reflexión. Su solución es conmovedora: es el recurso al corazón, contacto directo con el origen que, en su principio, no pasa por la reflexión, el origen oculto se hace presente en el hombre, expresando lo que no llega a ser sociedad. Véase la Carta a Vernes, del 18 de febrero de 1758: "He consultado la naturaleza, es decir, el sentimiento interior". Este sentimiento interior es el de la naturaleza misma. Sólo puede confiarse en el sentimiento interior si aquello que habla en el sentimiento interior es efectivamente el estado de naturaleza. Este recurso es el que hace posible la parte positiva. Pero, cuidado, el corazón no está por doquier, él permite una nueva utilización de las observaciones científicas mediante el recurso al verdadero origen, la pura naturaleza. El *Discurso* es una obra de la razón, supeditada al corazón, es decir, a la posibilidad del contacto directo con la naturaleza. Rousseau mismo da su discurso como una historia conjetural y racional.

Para resolver esta contradicción entre la necesidad de recurrir al corazón para alcanzar el origen, postulando lo inobservable como fundamento, y toda la argumentación racional de Rousseau, hay que ver que el "corazón" se aferra en el camino de la génesis a determinaciones, por ejemplo, la piedad. En la teoría, tenemos la aparición de un concepto que tiene la función de realizar en el razonamiento mismo la función de fusible. Este estado de pura naturaleza es el representante del corazón, como inobservable radical y como necesariamente pensable. Es inobservable porque ya no existe, mientras que pueden observarse restos de otras fases. Esta inobservabilidad del estado de naturaleza es fundamental: todo se juega en el caribe: el hombre menos civilizado observable, pero que no pertenece al estado de pura naturaleza.

A continuación, hay secuencias de hechos observables separadas por lagunas que las conjeturas de Rousseau tienden a colmar. La historia conjetural de la especie humana se refiere a toda la historia desde la segunda etapa y excluye la primera etapa que representa, estructural y formalmente, el lugar de intervención del corazón y su objeto.

c. el "razonamiento conjetural" y los círculos

Rousseau considera la posibilidad de llevar a cabo experiencias sobre niños salvajes (como la de Maupertuis), para determinar lo que puede nacer de condiciones específicas de educación y de medio. El método de Rousseau consiste en el examen y la observación de los hechos mismos o en la reconstitución de los hechos que faltan entre series localizadas. Rousseau se defiende por presentar sus deducciones como verdades históricas nacidas de la tradición religiosa, y precisa que se limita a elaborar hipótesis conjeturales "extraídas solamente de la naturaleza humana". En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau extrae el estado de pura naturaleza de la Génesis bíblica como consecuencia después de la creación del hombre por Dios. Para mantener este esquema explicativo frente al relato bíblico, Rousseau trata de mostrar que los hombres, creados por Dios y ya poseedores del lenguaje y de la agricultura, volvieron a caer en el estado de pura naturaleza.

Asimismo, cuando Rousseau habla de "examinar los hechos por el derecho", puede comprenderse que, a diferencia de Montesquieu, que analiza totalidades históricas empíricas en sus elementos estructurales ("examinar el hecho por el hecho"), Rousseau se interroga sobre el lugar de la legitimidad, sobre el lugar abstracto de la legitimidad.

Encontramos en Rousseau la manifestación del círculo en otra forma, pero positiva (véase esquema). Hay correlación entre el círculo y el surgimiento.

Además de los círculos del esquema, tenemos:

- círculo de la lengua;
- círculo de la razón;
- círculo de invenciones.

Rousseau constata la imposibilidad de asignar un origen a un fenómeno nuevo: correlación entre círculo y origen. El círculo de la lengua; una lengua es un conjunto de signos que los hombres han instituido por convención, pero era preciso que preexistiera para que los hombres pudieran instituirla: los efectos deben preceder a la causa para que la causa nazca. Lo mismo para la razón. Lo mismo para la invención: Rousseau se plantea la cuestión de saber si el hom-

bre hubiera podido inventar algo en el estado de pura naturaleza, y muestra la imposibilidad de esto en razón de la inestabilidad de sus necesidades. Seguimos estando frente a la posición de un problema, frente a la constatación de la imposibilidad de postularlo, pues hay que enunciar que las condiciones de aparición de los fenómenos que sólo son producidos por él deberían ser sus antecedentes para que éste se produzca. El estado de pura naturaleza (I), el estado de juventud del mundo (II), el estado de guerra, son estados que no tienen en sí mismos ningún principio de solución de sus contradicciones, destinadas a la perpetuidad: hizo falta que hubiera accidentes para el paso de un estado a otro. Son círculos. Rousseau resuelve estas contradicciones con tres tipos de solución:

- solución por accidente exterior;
- solución por la infinidad del tiempo;
- solución por una iniciativa constituyente.

1. SOLUCIÓN POR ACCIDENTE EXTERIOR

Se trata de A1 y A2. Son, o bien accidentes naturales, o bien accidentes humanos.

- *Accidentes naturales* (A1). Lo que hay que resolver es el círculo de la pura naturaleza. Van a intervenir acontecimientos contingentes, de una pura exterioridad: la naturaleza cambia de ritmo, de sustancia. Rousseau habla de cambio de estaciones: la naturaleza se vuelve ingrata. Aquí tenemos un hecho al que Rousseau da varias interpretaciones. En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* Rousseau da tres razones:

- La inclinación del eje del globo sobre la eclíptica.
- La revolución de las estaciones.
- Los diluvios, los terremotos, los incendios.

Todo esto conduce a los hombres a "acercarse" ante el peso de un apremio exterior (el problema de la isla como espacio cerrado).

- *Accidentes humanos* (A2: metalurgia). Es un accidente que conmociona la existencia humana, como el límite de la naturaleza y de la humanidad. Desencadena la fase III.

2. SOLUCIÓN POR LO INFINITO DEL TIEMPO

Ella interviene para los problemas más irresolubles: origen de la lengua, de la razón, de los elementos de sociabilidad en fase II. Intervienen dos conceptos:

- el concepto negativo de perfectibilidad humana, concepto vacío;
- el concepto de mantenimiento de las condiciones: infinidad del tiempo (cf. "la lenta sucesión de las cosas [...], solución de una infinidad de problemas", "la potencia sorprendente de las causas muy livianas cuando actúan sin descanso"). La infinidad del tiempo se encarga de resolver los círculos de la lengua, de la razón, de la aparición de los esbozos de las estructuras sociales. Es un concepto fundamental de la problemática del siglo XVIII (cf. Kant).

3. SOLUCIÓN POR UNA INICIATIVA HUMANA CONSTITUYENTE: EL CONTRATO

La dificultad del contrato no tiene el mismo estatuto que las demás. El estado de guerra (III) continúa en el estado civil (IV) encargado, sin embargo, de liquidar la guerra. La amenaza es constante.

D. CONSECUENCIAS

Del examen de estos círculos y de sus soluciones surgen consecuencias teóricas notables sobre la estructura global de la génesis.

a) *Es una génesis constituyente, productora*. En cada etapa ocurre algo nuevo que afecta al conjunto, puesto que se pasa del estado de nada de sociedad al estado de sociedad.

b) *Es una génesis dialéctica*, puesto que la constitución es discontinua, procede por saltos y hace aparecer diferencias radicales. La estructura de los saltos es diferente para cada una. Cada salto es específico de cada etapa.

c) *Es una génesis de diferencias*. Al comparar el origen de estos saltos con su resultado, constatamos:

- Que toda génesis, para Rousseau, es la transformación de una contingencia en necesidad: algo que adviene como contingente pro-

duce una necesidad nueva irreversible. E inversamente, toda necesidad tiene por origen una contingencia (en las fases II y III, parcialmente para la IV). Así, la necesidad sufre cierta precariedad.

- Que cada orden de necesidad es específico, diferente de los demás órdenes (I, II, III, IV son específicos). Una ley específica gobierna cada una de las fases, y es la ley de su estructura.

- Que esta dialéctica es irreversible. Hay una sola vuelta atrás posible, de IV a III. De todas maneras, no se trata de volver al estado de pura naturaleza ni a la fase II, la más feliz, sin embargo. Si se quiere ir a alguna parte, sólo es posible ir hacia delante: el *Contrato social* es la continuación natural del *Discurso*. La lógica latente de Rousseau es progresiva;

d) *La génesis, para nosotros que estamos en el estado IV, reflexionando en el resultado, aparece como la génesis de la necesidad a la que estamos sometidos. Toda la obra de Rousseau parte de esta necesidad.*

El pasaje III-IV es específico, porque el corte tiene una estructura específica. Como estamos en IV, es importante tematizar la necesidad que nos rige. Estamos ante un corte efectuado por una decisión humana concertada. Es el tiempo de constitución de la sociedad por el contrato: no suprime la necesidad anterior, sino que reposa sobre ella como sobre su fundamento. Producción de una trascendencia sobre el fondo de inmanencia de una necesidad anterior. Tenemos una relación de la contingencia con la necesidad en el seno mismo de la necesidad. Aquí Rousseau coincide con Hobbes y con Locke, pero se distingue de ellos inmediatamente: contra Locke, Rousseau piensa que siempre es posible recaer en el estado de guerra; como Hobbes, Rousseau hace intervenir el tema de la reflexión sobre el estado de guerra, pero la reflexión ya no es la de todos los hombres (lo que es contradictorio), sino la de los ricos que están interesados en producir esta reflexión, pues los ricos son los más expuestos.

e) Esta génesis hace aparecer dos elementos determinantes como momento esencial en cada una de las fases: las relaciones de los hombres entre sí, las relaciones de los hombres con la naturaleza. Las relaciones de los hombres entre sí están gobernadas por las relaciones de los hombres con la naturaleza, inclusive en el estado de pura naturaleza que es un estado de no-relaciones humanas: las relaciones

de los hombres entre sí están fundadas en las relaciones de los hombres con la naturaleza.

E. LA PARTIDA: EL ESTADO DE PURA NATURALEZA

Se caracteriza en el hecho de que Rousseau ha remontado al estado de nada de la sociedad, al punto donde el origen = 0. Piensa el origen de los hombres en la nada radical de sociedad. El estado de pura naturaleza es la figura concreta de este estado nada, objetivo teórico.

1. LA ANIMALIDAD Y LA NO-ANIMALIDAD DEL HOMBRE

El hombre es a la vez animal y no animal. Rousseau describe un hombre que es animal en tanto tiene necesidades físicas puras, es decir, inmediatas (no hay mediación de la razón ni de la imaginación). *Nos las habemos sólo con el instinto*. Estas necesidades corresponden a las relaciones de inmediatez que el hombre mantiene con su cuerpo (capaz de volverse un instrumento). La inmediatez apunta a la satisfacción de las necesidades. El sueño viene después de la necesidad satisfecha. *Caso particular de sueño*: la muerte, el hombre no se da cuenta de ello. Es animal en tanto no posee ni lenguaje, ni razón, ni moral. También es animal en tanto experimenta piedad (los animales tienen piedad).

Es no-animal en tanto es, en primer lugar, inferior a los animales (en el estado de pura naturaleza, el hombre no habla y no tiene ningún órgano para el lenguaje, mientras que hay instinto lingüístico en el animal). No-animal en tanto superior a los animales: *no tiene determinación de su instinto*; el instinto del hombre es no tener ninguno determinado o específico. Esta nada de instinto es correlativa con la perfectibilidad que hace del hombre un sobre-animal. Pero en el estado de pura naturaleza, tal perfectibilidad no sirve para nada. Por último, el hombre está dotado de libertad, es decir, de no-mecanismo: la libertad aquí otra vez no sirve para nada en el estado 1. Sólo juega la indeterminación del instinto que garantiza una gran movilidad espacial del hombre en su medio.

¿Para qué sirven, entonces, piedad, perfectibilidad, libertad? Están aquí pues han de servir más tarde: la libertad hará del hombre el ciudadano del contrato, la perfectibilidad permitirá los progresos técnicos, la piedad permitirá reencontrar la ley natural que, además, aún debe engendrarse en este nivel. Estos tres elementos representan el corazón, es decir, las características trascendentes de la animalidad, que van a ir recuperándose sucesivamente.

2. SOLEDAD HUMANA DEL HOMBRE

El hombre no necesita al hombre. Esto supone la teoría de las necesidades: las necesidades físicas se distinguen de las necesidades sociales y morales que implican las relaciones humanas. Lejos de reunir a los hombres, las necesidades físicas los dispersan. La sociedad no se funda en las necesidades físicas. El problema de la necesidad sexual se plantea entonces: no hay relación necesidad social/necesidad sexual. En el estado de pura naturaleza, la necesidad sexual es puramente física; instantánea, es satisfecha y no es posible encontrarse por segunda vez, en razón de la estructura del espacio. El hombre no tiene ninguna razón para atarse a la mujer después del coito. ¿Pero qué pasa entonces con la madre y el hijo? La hembra humana lleva a su hijo consigo: hay aquí una continuidad en las relaciones madre/hijo. Rousseau se pregunta si el niño no empieza a hablar. Aparece la amenaza de asumir la ideología utilitarista según la cual las necesidades físicas son el origen de la sociedad y del lenguaje. Rousseau sale del paso diciendo que si el chico habla, su lenguaje desaparecerá ni bien el niño pueda dejar a la madre. La necesidad sexual se reduce entonces a la instantaneidad del encuentro.

En la forma de un encuentro accidental el hombre encuentra al hombre, encuentro que también es instantáneo y sin memoria: inmediatez del ser que se revierte en la nada (cf. Hegel). El hombre no tiene necesidad del otro hombre. Todo esto muestra las exigencias teóricas de Rousseau que se resumen en el rechazo de la sociabilidad natural.

3. CONDICIÓN DE POSIBILIDAD CONCRETA DE LA SOLEDAD ABSOLUTA DEL HOMBRE

Es la teoría de la selva: el mundo es una selva vasta. La realidad natural de la selva responde a las condiciones teóricas requeridas.

- *La selva es un espacio pleno*. Es la *Handgreiflichkeit* [lo a la mano], ella garantiza al hombre los objetos que necesita: alimento, abrigo, refugio. Tenemos aquí el complemento del instinto indeterminado del hombre: el hombre puede utilizar todo lo que está a su alrededor. La selva aparece como selva-madre sobreabundante, en esta relación inmediata. No hay variación: la naturaleza es idéntica a la ley. La categoría de la inmediatez domina.

- *Esta selva es un espacio vacío*. Es lo infinito del vacío. Es lo que corresponde a la condición de la nada de sociedad: para que los hombres no estén forzados a encontrarse, hace falta que la selva sea un espacio infinito. Condición de posibilidad de la no-relación humana del encuentro. Es un espacio sin lugar, espacio cartesiano.

4. EL RECHAZO DE LA SOCIABILIDAD NATURAL

Este rechazo es radical.

- En Aristóteles el hombre es *zôon politikon*. La sociabilidad es alienación natural, dada con el lenguaje, como "lazo de las sociedades", y esto es por la utilidad. La sociabilidad es inclinación natural hacia la sociedad como lugar de lo útil y de la virtud. Las necesidades son de dos tipos: materiales y morales, y la sociedad las satisface a ambas.

- *Todos los filósofos políticos* retoman esta teoría. En primer lugar tenemos la corriente utilitarista materialista: Diderot, fisiócratas, Bentham. En este caso, se considera que los hombres tienen necesidad de la sociedad para satisfacer estas necesidades (artículo "Sociedad" de la *Enciclopedia*). La necesidad de sociedad es necesidad de medios para satisfacer las necesidades.

- *Tenemos luego la corriente que insiste en el aspecto ético*: la sociedad satisface la necesidad de sociabilidad, es decir, de virtud, de benevolencia. Pufendorf se encuentra en este grupo.

Rousseau rechaza la sociabilidad como medio utilitario para satisfacer las necesidades éticas y como inclinación ética. Esta doble crítica está articulada en dos momentos:

- teoría de las necesidades físicas;
- teoría de la piedad;

5. LA DOBLE TEORÍA: NECESIDAD FÍSICA Y PIEDAD

a) *Las necesidades físicas*

En vez de acercar a los hombres, hacen que se alejen unos de otros. Rousseau rechaza a la vez la posibilidad socializante de las necesidades y el concepto de sociedad como medio para satisfacer las necesidades. Esta afirmación presenta un problema, pues parece contradecir la tesis del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, que es conforme a la teoría aristotélica. Para Rousseau, la configuración de la naturaleza es la que obliga a los hombres a acercarse (por ejemplo, un ojo de agua).

Hay un fragmento inédito (Vaughan, t. 1, *Discours politique*, p. 351)[5] que es capital: Rousseau distingue tres tipos de necesidad:

- Las necesidades físicas que son relativas a nuestra conservación. Son el alimento y el sueño.

5 *The political works of Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*: "Nuestras necesidades son de varios tipos; las primeras son aquellas que se relacionan con la subsistencia, de la que depende nuestra conservación. Son tales que cualquier hombre perecería si dejase de poder satisfacerlas: se las llama necesidades físicas, pues nos son dadas por la naturaleza y nada puede liberarnos de ellas. De esta especie sólo hay dos, a saber, el alimento y el sueño. Otras necesidades tienden menos a nuestra conservación que a nuestro bienestar, y no son propiamente más que apetitos, pero algunas veces tan violentos que atormentan más que las verdaderas necesidades; sin embargo nunca es absolutamente necesario satisfacerlos, y todos sabemos bien que vivir no es vivir en el bienestar. Las necesidades de esta segunda clase tienen por objeto el lujo de sensualidad, de indolencia, la unión de los sexos y todo lo que agrada a nuestros sentidos. Un tercer orden de necesidades que, nacidas después de las otras, no dejan de imponerse sobre todas, son aquellas que provienen de la opinión. Aquí están los honores, la reputación, el rango, la nobleza, y todo aquello que sólo existe en la estima de los hombres, pero que, por esta estima, conduce a los bienes reales que no podrían obtenerse sin ella. Todas estas diversas necesidades están encadenadas unas a otras; pero las primeras y las segundas sólo se dejan sentir por los hombres cuando las primeras están satisfechas. Mientras se está ocupado en buscar cómo vivir, casi no se sueña con la indolencia, menos aún con la vanidad: el amor por la gloria atormenta a poca gente con hambre". Este fragmento también se encuentra en Rousseau, *Oeuvres complètes*, "Pléiade", t. III, pp. 529-530.

- Los apetitos que tienden a nuestro bienestar o necesidades superfluas: deseo y vida sexual, sexualidad. Tenemos aquí un embrión de sociedad.

- Las necesidades que provienen de la opinión y que se desarrollan hasta el infinito en la sociedad. Necesidades artificiales.

Las dos últimas categorías sólo se desarrollan después de la satisfacción de las primeras.

Nótese que Rousseau nunca demuestra la virtud separadora de las necesidades físicas: éstas alejan a los hombres porque no los acercan, el estatuto de la necesidad física es puramente negativo. Lo que hace que los hombres se dispersen es una constatación de ausencia de necesidad del hombre en la necesidad física. La causa positiva de la dispersión de los hombres es la abundancia de la naturaleza: la naturaleza dispensa a los hombres de necesitar hombres. La no-relación de los hombres con los hombres se presenta a través de cierto tipo de relación con la naturaleza. Pero, ¿por qué vincular esta pasión con el rechazo del utilitarismo del siglo XVIII que no contiene aquí ninguna tesis ética relativa a la moral? Por dos razones:

- Una razón de principio: la tesis utilitarista supone a la sociedad constituida para volverse medio de satisfacción de las necesidades. Lo cual debe explicarse.

- Una razón práctica: esta tesis constituye un contrasentido total sobre la sociedad, porque es optimista y utopista. Es la tesis de la armonía preestablecida del fin y de los medios. Rousseau piensa que la sociedad no puede satisfacer las necesidades reales del hombre. Aquí aparece la posición crítica propia de Rousseau.

Rousseau tiene una idea original de las relaciones del hombre con sus necesidades en comparación con las tesis del siglo XVIII. Así, mientras Hobbes expresa la tesis de la infinidad de las necesidades, mientras que para él el hombre ha nacido para la *infinidad*, Rousseau piensa que el hombre se caracteriza por su *perfectibilidad*. No es lo mismo. La infinidad de Hobbes es el carácter infinito del deseo, presente en el derecho de todos sobre todas las cosas (Pascal es el doble negativo de Hobbes). Para Rousseau, el hombre perfectible no es un resorte de perfectibilidad interior: la perfectibilidad es una simple posibilidad que no posee en sí misma su resorte. La carrera del infinito malo es inaugurada desde afuera: el hombre está hecho

por principio para permanecer en reposo (estado de pura naturaleza y sueño). Este reposo tiene por esencia la identidad de las necesidades y de las fuerzas: mientras el deseo permanezca en el límite de las fuerzas, todo está bien, si supera sus límites, viene la catástrofe. De aquí una escisión entre los deseos y las fuerzas, la cual, una vez producida, pone en marcha la carrera infinita de las necesidades.

¿No ha suspendido Rousseau en el estado de naturaleza, por encima de la representación de la infinidad, el modelo de una finitud afectiva, de una adecuación del hombre a sí mismo, que intenta reencontrar en el *Contrato social*? La pregunta queda planteada. Esta idea es desarrollada en el *Emilio*: aquello que hace la felicidad de todo ser es la adecuación de sus necesidades a sus fuerzas. Cualquier variación de uno de los términos destruye el equilibrio. "Poner en perfecta igualdad la potencia y la voluntad",[6] como lo realiza el estado de naturaleza. La imaginación es aquí una de las principales fuentes de desequilibrio. ¿Cuál es la fuerza para Rousseau? La fuerza es el exceso de las facultades sobre las necesidades. Además, la inadecuación es circular e indefinida. El hombre no es una huida hacia adelante del deseo infinito, como en Hobbes, es una huida por accidente, a su pesar. La sociedad, producida por acontecimientos exteriores se vuelve el verdadero infinito. El objetivo de Rousseau es regular este infinito de la sociedad. El análisis de Rousseau es crítico, ordenado hacia la finitud actual y [hacia] la adecuación deseo-fuerza que deben realizar el contrato social y la educación.

b) *La teoría de la piedad*

El tema de la piedad da cuerpo a la problematización de la ley natural. En efecto, ¿cómo explicar la génesis de esta ley? Para Rousseau, en el estado de naturaleza; la piedad figura en el estado de naturaleza como un punto de partida a partir del cual la ley natural podrá desarrollarse, en el momento del contrato social. En el estado natural, lo que relaciona a los hombres con la moral es la piedad. Poco a poco, la piedad es asfixiada por la ley natural, efecto del desarrollo de la razón, que alcanza un objetivo idéntico al de la piedad, y que ésta no alcanza. El desarrollo de la ley natural es correlativo a la asfixia de la piedad.

6 *Emilio,* II, *op. cit.*, p. 304.

Esta piedad, presente en el estado de pura naturaleza se relaciona esencialmente con la conservación de sí. El amor propio, o vanidad, nace de las luchas por el prestigio y se desarrolla progresivamente con el impulso de la sociedad. Se contradice con el amor de sí.[7] La piedad es caracterizada como "sentimiento natural" o "única virtud natural". ¿Cómo puede haber virtud en el estado de pura naturaleza, que no llega a este mundo? La piedad es "el puro movimiento de la naturaleza anterior a la reflexión". Esta cualidad es común a los hombres y a las bestias. En el estado de naturaleza, posee las funciones de la ley natural y es su sustituta. "De ella surgen todas las virtudes sociales": ella es el fundamento de las virtudes que encontrará la razón. Su desarrollo es antagónico con la razón que la asfixia, pero no desaparece por completo: la virtud resurge a veces, por ejemplo en una "gran alma cosmopolítica".

En el *Emilio* esta teoría es central. La verdadera iniciación a la moralidad se efectúa por el amor. Pero, mirando mejor, la piedad es anterior al amor, forma de sublimación de la necesidad física sexual. La piedad es el verdadero origen de la moralidad; y esta piedad se determina originariamente como pasión. La piedad es descripta como un fenómeno de identificación con el otro. Pero, a diferencia del *Discurso*, la identificación sólo es posible por la imaginación (variaciones comparativas en una síntesis pasiva). En el *Discurso*, la imaginación no está presente en la pura naturaleza. Identificarse con un ser que sufre no es posible más que sobre la base de la experiencia originaria del sufrimiento: la piedad es propia de seres que sufren. ¿De quién se tiene piedad? En el *Emilio*, para penetrar en la esencia de la piedad, Rousseau procede, por razonamiento de contraposición, a un análisis de la envidia.[8] Rousseau declara que

7 Cf. *Discours*, en *Oeuvres complètes,* Pléiade, t. III, p. 219: "El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a ocuparse de su propia conservación y, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, artificial y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, inspira a los hombres todos los males que se hacen mutuamente y es la verdadera fuente del honor".

8 "La piedad es suave, porque poniéndose en el lugar de quien sufre, se siente, sin embargo el placer de no sufrir como él. La envidia es amarga, pues el aspecto de un hombre feliz, en vez de poner al envidioso en el lugar de aquél, le da el pesar

envidiamos a quienes se encuentran por encima de nosotros; el sentimiento de piedad se inscribe en una relación inversa: sólo pueden tener[9] piedad quienes están abajo. Los que están abajo también son los que más sufren.

Así, en el estado de naturaleza, Rousseau establece el contacto del sentimiento natural de la piedad. ¿Por qué Rousseau funda la moralidad en la piedad? La razón profunda es identificar la moralidad con el sufrimiento, dibujar con la forma de este esbozo de moralidad una figura inscripta en una estructura social, anterior al sufrimiento (los grandes y los débiles): no todos los hombres son el soporte de la moralidad.

F. PASAJE DEL ESTADO DE PURA NATURALEZA AL ESTADO DE JUVENTUD DEL MUNDO

El pasaje se debe a una contradicción, pues no hay principio de desarrollo en el estado de pura naturaleza. Son accidentes, pues, que afectan a la naturaleza, accidentes que son motores, ya que en el estado de pura naturaleza hay una relación de inmediatez entre el hombre y la naturaleza, y la naturaleza del hombre sólo es afectada de manera secundaria.

Para Rousseau, después de cataclismos, la naturaleza ya no es *handbegreiflich* [ya no está a la mano], ni es superabundante. El animal aparece entonces como un peligro, un competidor. Son "las diferencias" u "obstáculos de la naturaleza".

Los hombres deben modificar entonces su comportamiento con respecto a la naturaleza y a los animales: aparecen la caza y la pesca (de ahí, el sentido de la nota: no hay canibalismo primitivo). Son los primeros pasos de mediación, herramientas, trampas, "suerte de reflexión", con otras palabras, los comienzos de la razón y del lenguaje.

---

de no ser él quien está allí. Parece que uno nos exceptúa de los males que sufre y el otro nos saca los bienes de los que goza". *Emilio,* IV, *op. cit.,* p. 504.

9 Sin duda "tener" fue empleado por error en lugar de "inspirar".

Lo que aparece es "algún tipo de asociación libre, tipo de propiedad, tipo de vínculo", es decir, lazos sociales prerreflexivos, síntesis pasiva en el nivel de la práctica, fundada en la necesidad de las mediaciones.

Y esto en la génesis:

- de la razón;
- de la propiedad;
- de los contratos;
- de las naciones.

Estos accidentes tienen una acción física; el acercamiento forzado es su consecuencia (cf. toda la literatura del siglo XVIII y su oposición entre el lugar de la soledad y el vínculo de la sociedad forzada).

Este acercamiento está explicitado con una triple teoría: de la mirada, del vínculo, de las cabañas.

1. TEORÍA DE LA MIRADA

En el estado de pura naturaleza el hombre no se ve a sí mismo (ni mediación ni reflexión). En el estado de sociedad, se presta atención "a las miradas del resto del universo".

Dos momentos en el desarrollo de la mirada:

a) El hombre se compara con los demás animales, y dirige una mirada de orgullo sobre sí mismo.

b) Lleva su mirada hacia los hombres que puede utilizar. Toda esta teoría es trasladada en positivo en el *Contrato social*: ser ciudadano es "saber vivir bajo la mirada del público".

2. TEORÍA DEL VÍNCULO

Rousseau habla entonces de "algún tipo de asociación libre". Pero al principio los consentimientos mutuos son violados por el resurgimiento de lo inmediato (la caza del ciervo y de la liebre).[10]

10 *Oeuvres complètes, op. cit.,* p. 166: "Instruido por la experiencia de que el amor del bienestar es el único móvil de las acciones humanas, se halló en estado de distinguir las pocas ocasiones en que, por interés común, debía contar con la asistencia de sus semejantes, y aquéllas aun menos frecuentes en que la competencia debía hacerle desconfiar de ellos. En el primer caso, se unía con los demás en agrupación

Es el nacimiento de una nueva temporalidad. La anécdota de la caza contrapone dos tipos de temporalidad.

3. TEORÍA DE LAS CABAÑAS

Éste es el momento específico de la juventud del mundo. La cabaña rompe con el estado de pura naturaleza, en el que el espacio era infinito, sin lugar. Ahora aparecen *topoi* (asimismo los ojos de agua). La cabaña supone algunas herramientas y el esbozo de una propiedad.

Pero las primeras cabañas pertenecen a los más fuertes, y los débiles, en vez de robarlas, también las construyen. La naturaleza está de nuevo aquí, suficientemente abundante, y éste es el punto fundamental, el resto de la naturaleza no pertenece a nadie.

→ *Nacimiento de pueblos, de alguna sociedad*, de las "primeras reglas de moralidad", relacionadas con la aparición de la mirada.

Pero la inmediatez de la violencia subsiste en las venganzas, por una suerte de resurgimiento de un estado de naturaleza que no podía manifestarse antes. Esta venganza es a la vez manifestación del derecho (Locke) y manifestación de la violencia natural.[11]

---

desordenada, o cuando más en algún tipo de asociación libre que a nadie obligaba, y que sólo duraba lo que la pasajera necesidad que la había formado. En el segundo caso, cada uno trataba de obtener su beneficio, a viva fuerza si creía poder lograrlo así, o por habilidad y astucia si se consideraba menos fuerte. He aquí como los hombres pudieron adquirir insensiblemente alguna sumaria idea de los compromisos mutuos y la ventaja de cumplirlos, pero sólo en tanto que podía exigirlo el interés presente y sensible; pues la previsión nada era para ellos, y lejos de ocuparse en un porvenir remoto, ni aun pensaban en el mañana. Si se trataba de matar un ciervo, todos comprendían que para esto debían guardar fielmente su puesto; pero si acertaba a pasar una liebre al alcance de uno de ellos, no hay que dudar que la perseguiría sin escrúpulo, y que después de alcanzar a su presa, no se cuidaría mucho de que sus compañeros perdieran la suya".

11 *Ibid.,* pp. 169-170: "Cada uno empezó a mirar a los demás y a querer ser mirado a su vez, y la estima pública tuvo un precio [...]. Una vez que los hombres empezaron a apreciarse mutuamente y cuando la idea de la consideración se formó en ellos, cada uno pretendió tener derecho a ella, y ya no fue posible para alguien no tenerla impunemente. De aquí surgieron los primeros deberes de la civilidad, aun entre los salvajes, y entonces cualquier error voluntario fue un ultraje, puesto que junto al mal que resultaba de la injuria, el ofendido consideraba que el desprecio de su persona era a menudo más insoportable que el mal mismo. Fue así que cada uno castigó el desprecio que le habían infligido en proporción al caso que hacía de sí mismo, las venganzas se volvieron terribles, y los hombres sanguinarios y crueles".

De aquí, nacimiento de necesidades artificiales. Aparece una temporalidad artificial basada en la división del trabajo, y perdemos de vista, en extremo, la relación de los medios con los fines.

→ *El espacio se altera por segunda vez*: la selva desaparece poco a poco, y con ella todos sus efectos místicos.

a) Si uno se detiene a medio camino, hay una superficie desbrozada. Esto exige la garantía de la tierra (cuasi posesión). Esta garantía está asegurada paradójicamente por la selva que queda: queda por desbrozar. La naturaleza permite que el pobre se apropie de algo.

En este nivel hay un doble sector, la agricultura y la selva.

b) Cuando la selva desapareció "ya no fue posible hallar un solo rincón del universo donde se pudiera estar libre del yugo o donde se estuviera a cubierto del golpe, con frecuencia mal dirigido, que amenazaba descargar la cuchilla constantemente suspendida sobre la cabeza del hombre". Entonces, los problemas humanos se arreglan entre los hombres, y encontramos aquí el estado de guerra de Hobbes.

El problema de las necesidades ya no puede solucionarse mediante un contacto directo con la naturaleza. Viene entonces la alienación universal de las relaciones humanas (dependencia, orgullo, desprecio). Cf. Hobbes: aunque los hombres sean honestos están atrapados en el sistema.

Este proceso se traza en tres momentos:

- momento de la riqueza y de la pobreza;
- momento de la fuerza y de la debilidad;
- momento de la dominación y de la esclavitud.

Todo esto culmina en el estado de guerra. Aquí, Rousseau se encuentra ante el círculo de las relaciones amo-esclavo, de Hobbes. De aquí se sale por medio de un salto original, la reflexión. Pero *mientras que en Hobbes la experiencia humana en general es la que reflexiona (círculo empirista), aquí se trata de la reflexión determinada de los ricos, inspirada por el interés.*

4. EL CONTRATO Y EL GOBIERNO

En efecto, además del tema utilitarista corriente, está el punto capital según el cual la reflexión no proviene de los oprimidos sino de los ricos: sólo ellos tienen algo que perder.

De ahí el sentido del contrato: los ricos ponen en juego un mecanismo que va a escapárseles; sale vencedor un programa sobre las motivaciones. Este contrato social formalmente tiene un valor: a partir de la dependencia universal abre un nuevo espacio, el de lo jurídico. No hay entonces ningún elemento nuevo: lo que cambia es la estructura.

El contrato aparece entonces como un acto de la voluntad que tiene por objeto aquello que la voluntad misma de los individuos se encarga de constituir. La voluntad de los individuos se somete a las mismas leyes que va a dictar. De esta manera, al surgir de la iniciativa de los ricos y contar con la adhesión de los demás, el contrato está en el cruce de diferentes motivaciones. Reposa en un malentendido objetivo. Su positividad se debe a esta convergencia de las voluntades cuyos motivos particulares se acumulan. La teoría del consentimiento voluntario distingue a Rousseau de todos los demás y abre la esfera de lo jurídico.

Dos momentos sucesivos (aquí Rousseau retoma a Locke).

a) *El momento de las leyes civiles, convenciones generales que establecen el derecho de propiedad.*

No son leyes políticas y se consagra así la distinción fundamental entre el pobre y el rico.

Estas leyes son enunciadas por "la comunidad", suerte de estado mixto con respecto a Locke. Son elementos del estado de naturaleza y del gobierno civil.

Para la institución del poder político, Rousseau toma los argumentos que Locke empleaba para el pasaje al estado civil. El gobierno sale de una experiencia negativa.

b) *La instauración del gobierno*.

Es el momento que Rousseau reserva para un examen ulterior, fundando la distinción político/civil. Rousseau refuta aquí a todos sus predecesores y sobre este punto da razón a Locke.

El verdadero contrato, en efecto, es el de Locke: es una obligación mutua, al mismo tiempo que una obligación hacia algunas leyes fundamentales. El pueblo decide su constitución, que garantiza las leyes civiles, momento fundamental. Esta obligación obliga sin excepción.

El magistrado sólo usará el poder "según la intención de los contratantes". Es un comisionado del Legislativo, encargado de hacer que se respeten las leyes civiles (cf. Locke). No puede ir más allá sin arruinar la obediencia a la ley prometida (derecho a la insurrección, aquí fundada).

Esto define la esfera de la legitimidad y la recaída en el estado de guerra (ver bien la prudencia de Rousseau con respecto al derecho de insurrección).

Pero también existe la corrupción del gobierno. Nace porque los magistrados transgreden los límites de la legitimidad.

No volvemos a caer en un estado de naturaleza positivo, pues los hombres están trabados dentro de los efectos de la corrupción del gobierno.

Suerte de sobrepujamiento de las premisas del estado de guerra. Es imposible restaurar la legitimidad. Todos los hombres son esclavos, se vuelve a un estado peor que el anterior y, como en Locke, esta vuelta a un estado anterior no es salvadora.

Cf. sin embargo p. 138.[12]

DE LA JUVENTUD DEL MUNDO AL CONTRATO SOCIAL EN EL SEGUNDO *DISCURSO* DE ROUSSEAU[13]

1. LA JUVENTUD DEL MUNDO

El estado de juventud del mundo interviene después de los cambios naturales y se extiende hasta la invención de la metalurgia. El cambio de naturaleza es lo que acerca a los hombres. La naturaleza ya no es inmediata, se introduce una distancia. Nuevos ritmos que ponen a la naturaleza a distancia de sí misma: hay crecimiento del tamaño de los árboles, de ahí, cambios de la actitud de los hombres hacia los animales. Aparición de la caza y de la pesca para paliar

12 Se trata de la anteúltima página del prefacio del segundo *Discurso.*

13 Este desarrollo retoma una parte de los análisis del punto F anterior. En la paginación de las notas de auditor, figura inmediatamente después de estos últimos, de los que está separado por un salto de página, un poco como si se tratase de un curso diferente.

la insuficiencia vegetal, es decir, competencia. El estado de juventud es el estado de trampa. El hombre se hace una idea comparativa de sí mismo y del animal, como también de sus semejantes por medio del "repliegue de una sensación sobre la otra". Es el advenimiento de la mirada. El hombre mira, se vuelve capaz de comparación entre él, que mira, y aquello que es mirado. La mirada es la mediación de las relaciones sociales.

De ahí, un desarrollo de la razón, que se produce por el final de la inmediatez de la relación hombre-naturaleza, que era una relación de naturaleza a naturaleza. Este desarrollo de la razón sólo es posible por medio del desarrollo del lenguaje, poder de operaciones abstractas. El lenguaje, además, remite al movimiento social. A partir de ahora, los objetos van a multiplicarse para la conciencia: por medio del lenguaje el hombre conjura la diversidad de los objetos. Los objetos se multiplican:

- porque la naturaleza, distante de sí misma, se vuelve diferencia, negatividad;
- porque la sociedad que se instaura multiplica las necesidades, por consiguiente, los objetos de las necesidades.

En efecto, nacen las primeras asociaciones provisorias entre los hombres. La figura concreta de esto se presenta con el ejemplo del ciervo y de la liebre. Para quien caza ciervos con los demás, el interés de la espera no es decisivo, pues le quedan liebres para subsistir. De todos modos, la construcción de las cabañas modifica el espacio vivido y las asociaciones. Con las cabañas el espacio se achica y se estructura: lenguaje, familias, división del trabajo dentro de la familia, comunidad de costumbres en la que se anuncian las naciones.

En este estado, las relaciones entre los débiles y los fuertes transcurren sin dificultad, pues el débil no trata de quitarle las cabañas al fuerte sino que construye la suya propia y la estructura de la relación interhumana es pacífica. Los hombres, en efecto, pueden prescindir unos de otros mientras mantienen relaciones. Es el estado de "comercio independiente". Autonomía económica, relaciones que no están contaminadas por la dependencia económica. Dada la abundancia de presas de caza de la selva, las bases de la competencia económica no existen aún.

2. EL ESTADO DE GUERRA

Es un accidente que cierra el estado de juventud del mundo e inaugura lo que va a ser la guerra: es la metalurgia. Accidente, pues es imposible que el hombre invente por sí mismo la metalurgia, pues no sabe producir –ni mantener o transmitir– procedimientos de producción. El acontecimiento, pues, es radicalmente nuevo, es ruptura.

La metalurgia introduce la división del trabajo y cambia la naturaleza de las relaciones humanas. Hay alienación no tanto por el dinero sino por las luchas relativas al hierro y al trigo, puesto que la agricultura depende de la metalurgia. Así, la desigualdad tiene un origen tecnoeconómico.

Efectos de la progresión de la metalurgia:

1) Modificación de la temporalidad humana, que se estructura y se acelera.

2) Instauración de la división del trabajo. Aparición de metalúrgicos, herreros, que son alimentados por quienes trabajan la tierra y por quienes proveen herramientas a los campesinos. Proceso infinito de relaciones de dependencia recíproca.

3) En efecto, es un proceso universal que se desarrolla por sí mismo, el proceso circular de las necesidades y de las artes. El movimiento infinito de la división del trabajo concuerda con el movimiento infinito de las nuevas necesidades.

4) Desarrollo posterior de las facultades humanas: imaginación, lenguaje, razón, amor propio.

5) Surgimiento de las reglas primitivas de justicia con los bosquejos prejurídicos, y sobre todo, el derecho del primer poseedor.

→ Hay una nueva naturaleza como resultado. En efecto, se pasa de la naturaleza a la naturaleza cultivada. Se sublima la relación de la naturaleza cultivada con la selva: el campo cultivado da al hombre lo que le daba la selva; es una selva artificial. Relación sublimada pero también desplazada, pues en este primer momento la selva sólo está parcialmente desbrozada y transformada en campo, de manera que coexisten dos sectores, el sector del primer productor independiente y el sector de la división del trabajo. Pero acontece un segundo momento, en el que la selva ha desaparecido.

El estado de guerra proviene del fin de la selva. Rousseau lo deduce del proceso universal de la división del trabajo. De manera que el estado de guerra se ha vuelto problemático, a diferencia de Hobbes que lo inscribía en la naturaleza del hombre, en su esencia, tomándolo en serio (≠ Locke). Nótese que no hay razón alguna para que acabe la guerra. Ésta acaba con una reflexión de los hombres, de donde nace el estado civil.

3. EL CONTRATO SOCIAL Y EL ESTADO CIVIL

Como en Hobbes, se sale del estado de guerra por una reflexión, pero la solución de Rousseau es particular. En efecto:

- La razón que reflexiona es determinada, es la de un pequeño grupo social, el de los ricos.
- Los ricos elaboran un proyecto muy reflexionado: pedir a quienes están sometidos y los amenazan que transformen la servidumbre en alienación jurídica para preservar sus libertades. El contrato nace, pues, de un malentendido objetivo ante la propuesta de los ricos, y por consiguiente, de una razón diferencial.

El resultado será racional, no obstante, por medio de una astucia de la razón, pues el contrato tiene la forma racional en tanto ha nacido de un consentimiento voluntario, efectuado bajo el signo de la libertad. La libertad es el fin que se persigue.

Más precisamente, en el *Discurso* de Rousseau, el contrato es doble. Hay, en efecto,

- un contrato de asociación, las leyes civiles;
- un contrato de sumisión o de gobierno, leyes políticas.

Esta teoría del doble contrato es una teoría del *Trusteeship*, en tanto el Ejecutivo es una delegación, una comisión (como en Locke), y en tanto el contrato de gobierno, entonces, es revocable.

Pero una vez que el gobierno se ha constituido, la separación ricos/pobres, que se ha vuelto la de los poderosos y débiles, sigue corriendo el riesgo de convertirse en la separación amos/esclavos. El despotismo nace de una perversión del Ejecutivo, y marca el renacimiento del estado de guerra en el estado civil.

EL ESTATUTO DE LA HISTORIA EN ROUSSEAU[14]

Todo esto trae el problema de la historia y de su estatuto. Tres niveles para Rousseau.

1. EN EL SEGUNDO *DISCURSO*

Rousseau plantea aquí el problema de la historia, pues el *Discurso* no es un simple análisis de esencia de la sociedad, como dicen Durkheim y Aron. En efecto, la manera en que Rousseau recusa la problemática tradicional del estado de naturaleza abre un nuevo campo, el de la historia como problema. La problematización de los conceptos fundamentales conduce al resultado de que no es posible responder directamente a la cuestión de la esencia de la sociedad. Y es el concepto de esencia de la sociedad el que, finalmente, se vuelve problemático.

Mientras que antes de Rousseau "la naturaleza humana" bastaba para dar una respuesta directa a la pregunta por la esencia de la sociedad, con Rousseau hay sólo una respuesta indirecta a otra pregunta previa, la de la producción de la sociedad, es decir, la de la teoría de la historia, la de la esencia de la historia. Pero no se trata más que de concepto de historia.

2. EN EL *CONTRATO SOCIAL*

Este nuevo texto parece replantear la pregunta, en relación al *Discurso*: Durkheim[15] piensa que el *Contrato* es el que responde directamente a la pregunta por la esencia de la sociedad. Pero, al *Contrato social,* hay que plantearle la pregunta por su esencia, por la modalidad de su análisis: ¿es ideal [*idéelle,idéale*]?* ¿Cuál es su relación con la historia real?

14 Este desarrollo figura inmediatamente después del anterior, sin salto de página, en las notas de auditor.

15 E. Durkheim, "Le *Contrat social* de Rousseau, histoire du livre", *Revue de Métaphysique et de morale*, enero-febrero de 1918.

* Aquí, dos adjetivos en francés, "*idéelle*" e "*idéale*". El sentido del primero [*idéelle*]: perteneciente o relativo a la idea, conceptual; el del segundo [*idéale*]: que se ajusta

"¿Ideal" [*idéelle*]? ¿El *Contrato social* sólo nos da el concepto que constituye las sociedades como tales? ¿Es una esencia de cualquier sociedad? ¿Es idéntico o no este concepto al que se da en el *Contrato social*? ¿Supone también el concepto de esencia de la sociedad, en el *Contrato social*, el paso por un concepto de la historia, como en el segundo *Discurso*?

"¿Ideal" [*idéale*]? En este sentido, tendríamos en el *Contrato social* el concepto de una "buena sociedad" pura y perfecta, y la pregunta de la relación con el concepto de historia ya no se plantea. Pero se plantea una nueva pregunta: la de la relación entre la idealidad ["*idéalité*"] del *Contrato social* y la realidad de las sociedades históricas. En otras palabras, el *Contrato social* tendría dos preguntas acerca de su relación con la historia.

3. EN LOS DIVERSOS *PROYECTOS DE CONSTITUCIÓN*

Rousseau encuentra la historia real en estas preguntas. Y, en la variante en relación con el *Contrato social*, podemos responder a la pregunta de la idealidad* del contrato social. Sin embargo, queda aquí una pregunta en suspenso: ¿cuál es la relación entre el concepto de esencia de la sociedad y el concepto de historia?

Recurramos, pues, al *Emilio* y a *La nueva Eloísa*. ¿Nos dan estos textos modelos ideales o se trata de idealidades ["*idéellités*"]? De todos modos, la pregunta es la siguiente: ¿en qué elemento se mueve el pensamiento de Rousseau? ¿Es una relación utópica? ¿Una relación crítica conceptual?

4. EN EL *EMILIO*

Tenemos un elemento de respuesta. Diversos textos.

- p. 248. Contradicción o división entre el hombre y el ciudadano.[16]

---

a una forma o arquetipo. También, más adelante, los dos sustantivos –*idéellité* e *idéalité*– distinguen estos dos sentidos. [N. de la T.]

* En francés, "*la question de l'idéalité et de l'idéellité du contrat social*". [N. de la T.]

16 *Émile*, I, *op. cit.*, p. 248: "Obligado a combatir la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre formar un hombre o un ciudadano: pues no se puede hacer a uno y otro a la vez".

- p. 524.[17]

- Contradicción inevitable del hombre civil: la igualdad de los derechos permanece vana y quimérica.

- Lo jurídico está al servicio del fuerte contra el débil, al servicio del interés particular.

- La sociedad real está minada por una contradicción entre la realidad de las relaciones sociales y la apariencia jurídica.

- p. 858. Carácter falaz del derecho. Pero por una astucia de la razón, a pesar de su perversión, el orden jurídico conserva algo positivo. Protege, efectivamente, al hombre contra la violencia. La existencia de las leyes como tales posee un efecto educativo.[18]

- p. 484: "Emilio es un salvaje [...] destinado a vivir en las ciudades".[19] Esto resulta de la contradicción mayor de la sociedad real.

En otras palabras, hay que partir de la naturaleza de la contradicción no dialéctica de la sociedad contemporánea:

- el individuo ha conservado su estado de naturaleza, en la competencia y el egoísmo;

- pero vive bajo un estatuto jurídico.

A causa de esta yuxtaposición, algunos individuos pueden hacer que las leyes estén a su servicio. En otras palabras, el estado de la

17 *Émile,* IV, p. 524: "En el estado de naturaleza hay una igualdad de hecho, real e indestructible, porque en este estado es imposible que la única diferencia de hombre a hombre sea lo suficientemente grande como para hacer que uno dependa de otro. En el estado civil hay una igualdad de derecho quimérica y vana, porque los medios destinados a mantenerla sirven a su vez para destruirla, y porque la fuerza pública añadida al más fuerte para oprimir al más débil rompe la especie de equilibrio que la naturaleza había puesto entre ellos. De esta primera contradicción se derivan todas aquellas que se observan en el orden civil entre la apariencia y la realidad. Siempre será sacrificada la muchedumbre al escaso número, y el interés público al particular; siempre servirán los especiosos nombres de justicia y de subordinación como instrumentos a la violencia y como armas a la iniquidad: de donde se sigue que los órdenes distinguidos que pretenden ser útiles para los demás no son útiles, en efecto, más que a ellos mismos a costa de los demás; por lo cual debemos juzgar la consideración que les es debida según la justicia y la razón".

18 *Émile*, V, p. 858: "Hay siempre un gobierno y simulacros de leyes bajo los cuales el hombre ha vivido tranquilo. Que el contrato social no se haya observado, poco importa, si el interés particular lo protegió como hubiera hecho la voluntad general, si la violencia pública lo preservó de las violencias particulares, si el mal que vio hacer le hizo amar lo que estaba bien, y si nuestras mismas instituciones le hicieron conocer y odiar sus propias iniquidades".

19 *Émile*, III, p. 484.

legalidad universal permanece formal, y el estado real es también el del estado de naturaleza con la forma del desarrollo de la competencia. Cada individuo se considera como un todo y utiliza todo, inclusive la legalidad, que está a su servicio.

Esta yuxtaposición no es enteramente negativa, pues la rivalidad está limitada por las leyes, y se evitan los efectos devastadores del estado de guerra. Subsiste, pues, una forma, aunque pervertida, de contrato. La perversión supone el reconocimiento del contrato por todos. Así va a realizarse el orden jurídico, por una astucia de la razón. El contrato, en mayor o en menor medida, siempre es una impostura o una perversión, pero mantiene –y es lo esencial– la forma de la ley. Teóricamente, el estado actual de las sociedades contemporáneas es posible y entra en el análisis del segundo *Discurso*.

Podemos responder a la pregunta por el estatuto del Contrato social: la esencia del contrato no estaría tanto en su pureza sino en su impureza misma. El Contrato social tendría la pureza de un concepto que, dentro de sí, contiene con qué pensar su impureza, pensar la muerte, la decadencia que lo acecha y que la sociedad contemporánea realiza.

V
El *Contrato social*[1]

A. DE SU LECTURA

Hay dos maneras de leer el *Contrato social.*

1. LA TESIS CLÁSICA (BEAULAVON)[2]

El *Contrato social* efectúa el análisis a priori de las condiciones de posibilidad de cualquier gobierno civil, construye la estructura a priori de lo jurídico-político. Ésta es la interpretación que da Kant.

Kant, en efecto, reflexiona sobre su relación con Rousseau y la piensa en el modo de lo trascendental. Según él, Rousseau cumplió en la moralidad política aquello que él mismo cumplió en el orden de la moralidad.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant retoma las condiciones a priori de la moralidad definiéndolas fuera de toda experiencia de buena voluntad.

En el *Contrato social*, Rousseau muestra que toda sociedad se define por el contrato en sus condiciones de posibilidad, aun si el contrato nunca ha sido enunciado o reconocido en los hechos. Para

1 Este curso sobre el *Contrato social*, diferente del anterior, no deja de ser su prolongación lógica, y figura inmediatamente después en las notas de André Tosel, pero su título no está numerado en la continuidad del conjunto del curso, titulado en estas notas "La filosofía en el siglo XVIII antes de Rousseau". En vez de publicarlo como un curso separado, hemos preferido ubicarlo a continuación de las partes anteriores, considerándolo como la quinta parte de este curso.

2 Cf. en particular la introducción de Georges Beaulavon en su edición del *Contrat social*, 5ª ed., revisada y corregida, París, F. Rieder y Cía. Editores, 1914.

ambos, la presencia de lo "patológico" y de la violencia, lejos de contradecir el derecho, ponen de manifiesto su necesaria presencia.

Podemos sostener esta tesis en el texto mismo de Rousseau: I, 1, 2, 3, 4, donde Rousseau deja de lado de manera explícita la naturaleza, la familia, la fuerza y la esclavitud, para entregarse a la búsqueda del fundamento del orden jurídico-empírico, y donde parece mostrar, por esta reducción, que este orden no puede fundarse en ningún elemento empírico. Asimismo, Kant muestra que la moralidad no puede deducirse de ninguna pasión. Así, para Kant y para Rousseau el hecho no es la refutación del derecho, sino que atestigua negativamente su existencia y su esencia específica. Hay, pues, un *Faktum* de la legitimidad jurídica o política, irreductible, cuya facticidad no es empírica. Este *Faktum* se debe a una mirada trascendente hacia lo empírico que lo envuelve, lo oculta, lo revela a la vez como su contrario.

Habría, con todo, una diferencia entre Kant y Rousseau: cada uno de estos *Faktum* abre un mundo, político en Rousseau, ético en Kant, y todo ocurre como si:

- la moralidad y el derecho fuesen vividos por una subjetividad irreductible, la del hombre;
- éstos fueran irreductibles a lo empírico;
- la esencia de esta experiencia ético-política fuese una pretensión que abre un espacio;
- la elucidación de las condiciones de posibilidad de esta experiencia constituyera la esencia de esta pretensión;
- este mundo apuntado lo fuera erróneamente, en la medida en que es apuntado, puesto que, justamente, sólo se yerra con respecto a aquello a lo que se apunta.

Así, esta interpretación parece dar cuenta de la normatividad del *Contrato social*, al mismo tiempo que del problema de las formas impuras.

Pero choca con una objeción fundamental:

- Esta interpretación abandona por completo la relación entre el *Discurso* y el *Contrato social.*
- Toma el acto de pretensión jurídica como ya constituido y no plantea el problema de la producción de este *Faktum*, de la consti-

tución de este campo. Hay que establecer, en efecto, el problema del surgimiento de la moralidad, del Derecho, etcétera.

2. SEGUNDA INTERPRETACIÓN

Ésta se basa en la afirmación inicial, según la cual el *Contrato social* presupone todo el análisis del *Discurso*. En efecto, el *Contrato social* comienza por la constatación de un cambio cuya historia hipotética ya ha tratado el *Discurso*: "El hombre ha nacido libre, y en todas partes vive entre cadenas". El *Contrato social* plantea, pues, que la humanidad ha llegado a tal estado que ya no es posible volver hacia atrás, un estado sobre cuyo fondo se destaca todo cuanto debe acontecer ulteriormente, por lo tanto, estado irreversible e irrevocable, suelo y fundamento.

Si existe una solución posible, debe constituirse necesariamente sobre este suelo. El fracaso de cualquier solución remitirá al hombre a este suelo. Así, el lazo inextricable de cualquier alienación está asignado a este suelo, lo mismo que el destino de cualquier intento de solución. La naturaleza de esta necesidad es tal que no es posible salir de esta necesidad por la necesidad misma. Por lo tanto, Rousseau piensa desde el interior de una contradicción sobre la que reflexiona como tal.

Esto aclara el rechazo de las teorías de Hobbes y de Locke.

- Rechazo de Locke: su solución es imposible, pues supone que la solución ya ha reemplazado al problema. Hace falta, en efecto, que la ley de naturaleza ya esté en el estado de naturaleza. Para Locke, nunca hay problema real.

- Rechazo de Hobbes: su solución permanece en el orden que hay que transformar; sólo transfiere el problema, pues la solución de Hobbes –el poder absoluto– vuelve a plantear el problema.

Para Rousseau, el problema reside en la ley natural, pues no está inscrita en la historia como su verdad inmanente, y tampoco el estado de guerra contiene en sí mismo, en mayor medida, una solución inmanente a su problema.

Queda una salida inmediata: cambiar el sentido anterior de la solución o de las relaciones que existen entre la trascendencia y la inmanencia. Hay que producir una trascendencia sobre fondo de inmanencia,

es decir, constituir el equivalente de una mutación comparable a las dos mutaciones anteriores. Sobre el fondo de un primer orden, se trata de constituir un orden que le es trascendente, distinto del primero, pero que, sin embargo, no va a suprimirlo. El segundo orden se encuentra constantemente acechado por el primer orden, y su fracaso encierra en sí la amenaza constante de su fracaso. Es la teoría del abismo. Rousseau considera si este fracaso puede ser absoluto. Y la imposibilidad de la solución equivale a la desaparición del derecho. Esto no es posible en Kant. Es la tesis de la desnaturalización del hombre.

B. ELEMENTOS DE UNA LECTURA

1. LA TEORÍA DEL ABISMO

El fundamento del orden es aquello sobre lo que éste se constituye, pero es también su abismo originario, final y actual.

a. Abismo originario

Hay una necesidad originaria del contrato: Rousseau habla, en efecto, de un "umbral de la libertad". El contrato no siempre es posible, y un pueblo de esclavos no puede aspirar a la libertad.

Así, para el caso de Polonia, país de siervos, Rousseau no aconseja la liberación de los siervos, por el contrario, quiere retrasar el momento de esta liberación, pues no sabrían comportarse como hombres libres.

Entonces, no es posible dar leyes a cualquier grupo en cualquier momento. La instauración del orden político es contingente en relación con el orden de las relaciones humanas: hay problemas sin solución, situaciones sin salida. Esta instauración sólo es posible con ciertas condiciones.

b. Abismo final

Véase *Contrato social*, II, 8.

Al fin de cuentas, hay en el gobierno un conflicto interminable entre el Soberano y el gobierno. Sólo puede diferirse la muerte del

cuerpo político. La política de Rousseau consiste en organizar y en retrasar este momento de diferencia.

c. Abismo actual

De hecho, hay un abismo constante que amenaza el cuerpo político, una amenaza constante de decadencia interna.

Este abismo es el abismo interior del hombre mismo. Hace falta un heroico y constante esfuerzo del hombre para superar este abismo interior.

A partir de aquí, se comprende la tesis de la revocabilidad teórica permanente del contrato social: el orden político nunca está establecido de una vez por todas, es revocable porque es precario. Asimismo, la duración del contrato social no es plena, es la de un instante. El contrato es una creación continua o presente eterno, pero debe sellarse a cada instante, otra vez. Supone su aceptación efectuada a cada instante. De ahí, la diferencia con Pascal: las leyes son [...][1] porque a cada instante su origen ha sido reasumido, ellas han sido constantemente actuales. A cada instante el contrato social requiere ser reinstaurado en la existencia porque la caída lo amenaza de manera constante.

2. EL PACTO SOCIAL[2]

(*Contrato social* I, 6).

Seis partes

1) Planteo del problema.

1 Palabra ilegible.

2 A partir de este momento del curso, los archivos de Althusser contienen un escrito dactilografiado de 52 hojas, que se asemeja bastante –aunque a veces es diferente– al curso que pronunció, al menos así aparece en las notas de auditor. Fue a partir de este escrito dactilografiado que Althusser redactó su artículo "Sur le *Contrat social*", publicado en los *Cahiers pour l'analyse*, Nº 8, 3º trimestre de 1967, vuelto a publicar en la antología *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998. Dado que esta última edición contenía, ya en las notas, las principales variantes que distinguen el curso dactilografiado del artículo publicado, en esta edición hemos privilegiado la versión de las notas de auditor.

2) Solución del problema. El contrato social.

3) El mecanismo del contrato. Primer desfase pertinente. El estatuto de la comunidad y sus consecuencias.

4) El mecanismo del contrato: segundo desfase pertinente. Alienación total e intercambio.

5)[3] La voluntad general y la ley. Tercer desfase pertinente. El interés general.

6) Los tres últimos desfases:

- La teoría de las costumbres.
- La teoría de la religión civil.
- Las condiciones económicas del contrato.

La noción de desfase

Encontramos una serie de desfases en cadena: un desfase dado y encargado de resolver el problema planteado por el desfase precedente, a su vez solución del desfase anterior. De ahí el concepto de cadenas de desfase.

Esto vuelve inteligible la problemática de Rousseau y sus efectos a la vez teóricos y también, sobre todo, técnicos (las disposiciones jurídicas de la constitución del Estado).

Esto vuelve inteligibles las interpretaciones posibles del *Contrato social*, y las de Kant y Hobbes en particular. Rousseau funda estas interpretaciones en el juego de los desfases teóricos. En efecto, la interpretación de Kant se funda en el primer desfase, la de Hegel en el segundo y tercer desfase. Todas se apoyan en la lectura del desfase como no-desfase, en el corte de la cadena de los desfases. Estas interpretaciones piensan en un desfase como solución, pero no como abriendo un nuevo desfase a una nueva solución. Cortan el pensamiento de Rousseau y no lo alcanzan.

Introducción. ¿Qué lugar ocupa el capítulo VI?

Sostiene todo el *Contrato social*, pues plantea y resuelve el problema del "abismo político". Se trata de "encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona

3 El escrito dactilografiado de Althusser contiene, agregado a mano, un punto 5 intercalado entre los puntos 4 y 5 de las notas de auditor: "5) Intermedio: la instauración de las instituciones".

y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes".

- 1º capítulo. Anuncia la solución.
- 2º capítulo. La sociedad política no tiene por origen a la familia.
- 3º capítulo. La sociedad política no está fundada en el "derecho del más fuerte".
- 4º capítulo. La sociedad política no está fundada en el consentimiento a efectos de la violencia.

No podemos fundar el Pacto en un elemento natural.

- 5º capítulo. Hay que remontar a una primera convención, anterior en derecho a cualquier contrato de sumisión (Grocio) por el cual el pueblo elige un rey. Importa "el acto por el cual un pueblo es un pueblo". Y rechaza una objeción de Locke en relación con el principio mayoritario naturalista. Para Locke, la ley mayoritaria tiene el estatuto de la gravedad, es su equivalente político: y, como la gravedad, es una fuerza natural. Para Rousseau, es efecto de una convención. Tenemos aquí dos resultados:

- Antes de cualquier contrato (de sumisión) hay que elucidar la cuestión del contrato originario.
- Este contrato, acto por el cual un pueblo es un pueblo, sólo puede ser unánime, puesto que la ley de la mayoría no puede actuar más que sobre la base de una convención.

a. Planteo del problema

1) *Condiciones previas al planteo del problema*

Véase capítulo VI, apartado 1.[4]

a) "Punto" de ruptura: el contrato primitivo no puede subsistir. Hay un punto crítico en la historia, el de la contradicción mortal del estado de guerra.

4 "Supongamos a los hombres en un punto en que los obstáculos que dañan su conservación, en el estado de naturaleza, inutilizan por su resistencia las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en esa situación. En ese momento, tal estado primitivo no puede seguir subsistiendo y el género humano perecería si no cambiara su modo de ser."

b) "*Obstáculos*", "fuerzas de los hombres". Estos obstáculos no son exteriores, es decir naturales, ni humanos exteriores. Son puramente interiores a las relaciones existentes. Son las contradicciones del estado de guerra, los efectos de la alienación universal, resultado de la historia. Estos obstáculos dañan la conservación de los hombres, es decir, el principio del amor de sí. Este concepto está acoplado con el de *fuerzas*. En efecto, estos obstáculos son llamados "resistentes", invencibles para las fuerzas de los hombres. Estas "fuerzas naturales de los hombres" son aquellas que cada cual utiliza para perseverar en el estado de naturaleza. El hombre en el estado de naturaleza está constituido por la persona (cuerpo, atributos físicos, intelectuales) + las necesidades (posesiones debidas al derecho del más fuerte) + la libertad (véase I, 9).[5]

Existe un conflicto obstáculo/fuerzas donde el obstáculo triunfa. No hay ninguna solución en el estado de guerra o conflicto. Y aquí está el "punto crítico" en el que el género humano debe cambiar de modo de ser. Esta crisis en sí misma es mortal y amenaza toda la especie. El estado de guerra es un sistema universal de competencia sin elección. Hay que "cambiar" este estado.

c) El cambio de modo de ser. Tercer concepto. El estado de guerra afecta directamente las fuerzas humanas de los individuos. Las fuerzas de los individuos están disminuidas, debilitadas por el estado de guerra. La contradicción perjudica las fuerzas humanas. Véase Libro II, capítulo 4: las fuerzas naturales están reducidas a un estado precario.[6] Nótese que si se fusionan los componentes de las fuerzas, se obtiene el concepto de interés particular y el de la oposición de estos intereses (II, 1). La oposición de los intereses particulares es la que hace necesario el establecimiento de las sociedades. La categoría "oposición de los intereses particulares" permite pensar el estado de guerra. La contradicción obstáculos/fuerzas puede proponerse como interior a los individuos en la forma de los intereses particulares.

5 Por ejemplo: "Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento en que se forma tal como se encuentra actualmente; se entrega con sus fuerzas, de las cuales forman parte los bienes que posee".

6 "[…] y en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso, de un modo de ser incierto y precario, a otro mejor y más seguro."

La categoría "interés particular" da cuenta de la forma que ha tomado en la historia del hombre el desarrollo del amor por sí mismo: se transforma en su propia alienación, en amor propio. Aquello que da sentido a los intereses particulares es la posibilidad de su acuerdo en el conflicto. Este problema no se plantea en el estado de naturaleza. El interés particular libera su sentido conceptual en el momento en que se constituyen las primeras asociaciones sociales (cf. liebre/ciervo). Estado de guerra = conflicto de los intereses particulares. Esta equivalencia es capital.

2) *Planteo del problema*

El planteo del problema se encuentra precedido por la definición de los límites absolutos del problema y de su solución. En efecto, § 2:[7] el campo donde debe plantearse el problema [hace] que la solución no pueda encontrarse fuera de los datos existentes. "Los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas." Habrá que modificar los datos de la relación existente. Rousseau excluye cualquier solución trascendente que recurra a un tercero (como la de Hobbes, que da el poder a un personaje fuera de circuito). La única vía: cambiar la relación que existe entre las fuerzas, es decir, "el modo de ser" de estas fuerzas. Hace falta unir estas fuerzas, "hacerlas obrar en armonía" para formar por asociación (y no por agregación acumulativa) "una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia". Véase II, 7, sobre el Legislador.[8] Rousseau habla de "cambiar la naturaleza humana", es decir, de qui-

7 "Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía."

8 "Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse capaz de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual este individuo recibe, en cierto modo, su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. Es preciso, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean extrañas y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de otro. Mientras más muertas y anuladas queden estas fuerzas naturales, más grandes y duraderas son las adquiridas, y más sólida y perfecta la institución; de suerte que si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de fuerzas

tar al hombre sus fuerzas propias, para darle otras extrañas. En función de las fuerzas del hombre hay que aportar una solución.

Interviene un nuevo término: el de libertad, decisivo.[9] En el campo de los límites absolutos de la solución, hay necesidad de una solución adecuada a lo dado, y también adecuada a la realidad de la libertad. La solución debe respetar a la vez la dualidad fuerza-interés y la dualidad libertad-deber.

La posición del problema se enuncia en el cuarto párrafo.[10] Hay que lograr una solución de cinco términos:

- una forma de asociación, de unión;
- una fuerza de asociación;
- bien de cada individuo;
- libertad de cada individuo;
- interés de cada individuo.

Hemos permanecido dentro de los límites absolutos.

b. Solución del problema

Se trata de un contrato específico, y Rousseau sabe que este contrato es muy particular. Véase *Emilio,* v.[11]

"Estas cláusulas debidamente entendidas se reducen todas a una sola; a saber, la *alienación total* de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad": definición clave del § 5; contiene todo el contrato social en sus efectos.

El centro de la definición es *el concepto de alienación* (véase el capítulo sobre la esclavitud).[12]

---

naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se encuentra en el punto más alto de perfección que es capaz de alcanzar."

9 *Contrato social*, I, 6, § 3: "Siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo va a comprometerlos sin perjudicarse y sin olvidar los cuidados que se debe?".

10 "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca sin embargo más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes."

11 "El pacto social es de naturaleza particular y propia de él solo, en tanto que el pueblo no establece el contrato más que consigo mismo", *op. cit.,* p. 841.

12 *Contrato social*, I, IV. "Si un particular –dice Grocio– puede alienar su libertad y convertirse en esclavo de un señor, ¿por qué no podrá un pueblo entero alienar

Alienar, es darse:

- darse gratuitamente sin nada a cambio;
- ≠ venderse = darse con contrapartida, a cambio.

La alienación se entiende aquí como un acto de autodonación gratuita, sin contrapartida. Hay oposición entre:

- alienación con algo a cambio;
- alienación sin nada a cambio, es la única que se considera aquí.

Véase I, 4, donde el pueblo se da por entero, incluyendo su libertad. Y es un crimen contra la razón, contra la libertad, "es renunciar a su calidad de hombre", sin vuelta. La alienación total es una contradicción en los términos, un crimen hacia la naturaleza del hombre. Ahora bien, esto es lo que exige el *Contrato social*: toda la persona, sus bienes, su libertad.

Estamos en una situación en la que una alienación ahuyenta a la otra: el contrato social es solución por medio de la alienación al problema de la alienación. El concepto de alienación designa aquí a los efectos del estado de guerra y sus procesos. Es un concepto propio de Rousseau. Los hombres están sometidos a sus propios efectos, esclavos de los productos de sus actividades. Estamos en el elemento de una alienación involuntaria, inconsciente (y los hombres se creen aún libres). *Para esta alienación total, hay una sola solución, una alienación total*, en otra modalidad.[13] En la solución

---

la suya y hacerse súbdito de un rey? Hay en esto muchas palabras equívocas que necesitarían explicación, pero detengámonos en la de *alienar*. Alienar es dar o vender. Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro no se da sino se vende, al menos, por su subsistencia. Pero un pueblo, ¿por qué se vende? No hay que pensar que un rey proporcione a sus súbditos la subsistencia, puesto que es él quien saca de ellos la suya… ¿Dan, pues, los súbditos su persona a condición de que se les tome también sus bienes? No veo qué es lo que les queda por conservar."

13 La versión del escrito dactilografiado de Althusser contiene la siguiente precisión: "Es evidente que Rousseau no ha utilizado el término de alienación (¡sí!) en nuestro sentido, que sin embargo nació de su problemática e incluso de su terminología, a través de Hegel y de Feuerbach, para designar los 'obstáculos' de los efectos del estado de guerra, para designar el proceso productor de estos efectos. Nosotros lo empleamos así. No obstante, creemos que tenemos razones para hacerlo, pues en esta alienación nos las habemos con hombres que *se entregan por entero, que se someten a sus propios efectos, sin contrapartida.* La esclavitud del hombre en el estado de guerra es una verdadera alienación *involuntaria e inconsciente* que padecen los hombres en la inconsciencia, es decir, creyéndose aún en posesión de sí mismos, *libres*, independientes, mientras que

encontramos la condición de los límites absolutos de la solución. En efecto, la solución no puede venir de afuera, sólo puede jugarse sobre el modo de ser de la alienación. Es la posibilidad de transformar la alienación involuntaria e inconsciente en una alienación voluntaria –no necesariamente consciente (tácita)–, también ella, total. Voluntaria = libre. El juego de la modificación del modo de ser de la alienación se juega en su modalidad, transformando la alienación en voluntaria y libre.

¿Pero cómo puede ser libre una alienación total? ¿No es una contradicción absoluta? Las cláusulas del contrato social se mueven dentro de esta contradicción. Rousseau agudiza esta contradicción en la forma de una paradoja insostenible, respetando su principio de inmanencia. Del mal debemos extraer el remedio. La exasperación de lo patológico sólo permite instaurar una nueva normalidad.

La alienación total libre descansa en el planteo riguroso del problema. Sólo se sale de la alienación por la alienación, por su conversión en alienación total, libre.

c. El mecanismo del Contrato social. *Primer desfase pertinente: el estatuto de la comunidad. La segunda parte integrante*

Hemos dejado de lado la otra parte integrante, la comunidad, y lo que ésta da a cambio de la alienación total de los individuos. Son necesarias dos partes integrantes y un intercambio si hablamos de contrato. El contrato social supone dos partes integrantes, toma y daca.

Se notará:

- PI1: Parte integrante número 1: los individuos tomados de manera aislada.
- PI2: Parte integrante número 2: la comunidad.
- Aspecto número 1 del intercambio: lo que da la PI1 en su alienación total.
- Aspecto número 2 del intercambio: lo que da la PI2 en el acto de la convención del contrato.

---

son esclavos, se han vuelto esclavos de sus actos, sin haberlo querido, sin saberlo. Si efectivamente es así, a esta alienación no le queda otra solución que una *alienación* total. Pero consciente y voluntaria". Ésta es la versión que retoma (sin la referencia a Hegel y Feuerbach) en "Sur le *Contrat social*", *op. cit.*

Tenemos la ecuación del contrato:

- PI1 da todo.
- PI2 : ?

No se sabe quién es PI2 ni lo que ella da a cambio. Toda la paradoja del contrato social reside en la paradoja de la PI2. La PI1 está definida ("cada asociado con todos sus derechos"), pero la PI2 permanece vaga. La paradoja del contrato es la de poner frente a frente a dos partes, una de las cuales existe desde antes del contrato y de manera exterior al mismo, y la otra que no existe antes del contrato, pero es el objeto mismo que el contrato tiene que producir. La PI2 no es un sujeto del contrato, sino su producto.

La comunidad, en efecto, son los mismos individuos, pero con otra forma, aquella que el contrato debe producir. "El pueblo no establece el contrato más que consigo mismo." La PI1 establece el contrato con la PI2, son los mismos individuos que establecen el contrato con los mismos individuos, y éstos existen:

1) en la forma de una agregación;

2) en la forma de una asociación, de una unión.

Tenemos una circularidad donde el efecto (PI2) precede a la causa (PI1). Y Rousseau se dio cuenta: "Sería preciso que el efecto pudiera convertirse en causa".[14]

¿Qué puede significar *esta identidad de las dos partes integrantes?* El contrato social es una convención acordada entre dos partes integrantes, la segunda de las cuales se constituye como efecto del contrato. ¿Puede hablarse aún de contrato si una de las dos partes integrantes no existe antes del contrato? *Éste no es un acto de intercambio entre dos partes integrantes constituidas, es la constitución de la segunda parte integrante*, la comunidad. El intercambio es posterior a este acto de constitución de la segunda parte integrante. Todo se sostiene en este acto de constitución, anterior a cualquier posibilidad de intercambio. Es el primer *desfase pertinente*: el contrato

14 "Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas" (*Contrato social*, II, 7).

se piensa bajo el concepto de intercambio, pero su contenido no consiste en el concepto de intercambio, pues éste es constitución de uno de los términos que intercambian. Sobre este primer Desfase se funda objetivamente la tesis de Kant.

Kant: si el contrato es contrato en apariencia, es porque los particulares "no establecen contrato más que consigo mismos". Es un contrato entre el individuo y él mismo. Lo que debe constituirse es el individuo comunitario, general, moral (≠ natural, particular, sensible). Es una autoconstitución del individuo moral. El contrato puede interpretarse como un acto de conversión a la moralidad (de la naturalidad a la moralidad). Esto se funda en algunos textos de Rousseau, en particular en la *Economía política* ("la voz del deber que habla en los corazones").[15] Esta interpretación se generaliza así: el contrato social está destinado a instaurar una comunidad que, bajo las apariencias de la comunidad política, no es más que la comunidad de sujetos morales, la del reino de los fines (véase Cassirer).[16]

Pero Rousseau, lejos de concebir el contrato social como una conversión de la sensibilidad a la racionalidad, quiere unir la utilidad y el deber, lo cual no es kantiano. El interés privado no desaparece del contrato, es el resorte de la moralidad. Para Rousseau, los hombres con las pasiones son lo real invariable. Además, *el concepto de libertad en Rousseau es tal* que en la ciudad se obliga al hombre a ser libre.[17] La violencia es medio de realización de la libertad, no es la esfera kantiana de la moralidad.

15 "Es entonces cuando los jefes están obligados a sustituir por la voz del deber, que ya no habla en los corazones, el grito del terror o la ilusión de interés aparente con la que engañan a sus criaturas." *Discours sur l'économie politique*, en *Oeuvres complètes, op. cit.,* t. III, p. 253.

16 E. Cassirer, "L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, abril-junio de 1932.

17 "Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, tiene que encerrar tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se lo obligará a ser libre, pues tal es la condición, que dándose cada ciudadano a la patria se lo proteja contra toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política, y que es la única que hace legítimos a los compromisos civiles, que sin esto serían absurdos, tiránicos /y estarían sujetos a los más enormes abusos."

La interpretación de Kant, objetivamente posible, es insostenible teóricamente. Puede interpretarse de ese modo sólo si cerramos aquí el *Contrato social*, es decir, sólo si esta respuesta es definitiva; es suponer que el desfase contiene en sí mismo su solución. Pero es una cuestión que se replantea en una continuación, antes de recibir su no-respuesta definitiva.

Sin embargo, Rousseau *gana algo con este estatuto ambiguo* de la comunidad. Gana porque responde al escandaloso problema planteado por la alienación total de los individuos en el contrato. Permite saldar cuentas con las objeciones y las dificultades de Hobbes, escapando a las aporías de la filosofía política clásica.

Rousseau responde al problema de la alienación total. Son los mismos hombres los que figuran dos veces en el contrato. La alienación total es posible y no contradictoria, pues permanece interior. Posible y necesaria, porque el hombre no se da más que a sí mismo, y entonces no es un don gratuito. Esta alienación se hace en provecho de la comunidad cuyos miembros son los autores de la alienación misma. En los contratos clásicos, las dos Partes Integrantes son diferentes, y es un verdadero contrato de intercambio, intercambio siempre parcial, además, y no total. El individuo no cede más que una parte de sus derechos. La paradoja en Rousseau es que el individuo debe dar todo para recibir algo a cambio. Para recibir algo a cambio es preciso que no haya intercambio, sino alienación total. Detrás del intercambio, y como condición de posibilidad, la necesidad de una alienación total. Es en el nivel de un contrato de donación total sin intercambio donde se encuentra la condición a priori de posibilidad y de necesidad de cualquier intercambio. Y es aquí donde Rousseau se parece a Hobbes.

Éste ha puesto en evidencia el no-intercambio del contrato social: vio que el contrato social produce también la segunda Parte Integrante (que no es realmente Parte Integrante), que esta producción se hace también por una alienación total, y que la alienación es la condición a priori de cualquier intercambio (es la teoría del poder absoluto como esencia absoluta del poder). Pero el drama de Hobbes es que en él la tentativa radical es contradictoria: el contrato social reposa en una alienación en la exterioridad; si el Príncipe se constituye por el contrato, es un tercero el que recibe el beneficio de esto,

se constituye como efecto exterior al contrato. El Príncipe, segunda Parte No Integrante, tercera Parte Beneficiaria, es, realmente, físicamente distinto de PI1. De ahí, una serie de problemas irresolubles:

- Problema de las relaciones entre Príncipe y Pueblo y del conflicto posible. Es el conflicto entre dos partes, una de las cuales no es integrante, pues el Príncipe no se ha comprometido a nada con respecto al Pueblo.
- Problema de los deberes del Príncipe.

Todo esto es diferente en Rousseau. Lo propio del contrato es excluir cualquier alienación en la exterioridad, fuera del contrato. El contrato es efectuado con una segunda Parte Integrante que es constituida por él, la cual, lejos de ser exterior a la PI1, por el contrario, es idéntica a ella. Por lo tanto, los hombres se alienan a sí mismos, por una alienación interior. El acto del contrato social:

- constituye un orden trascendente al orden natural;
- y lo constituye sin recurso a una trascendencia. Hay cambio de modalidad. Trascendencia sobre fondo de inmanencia.
- El resultado es la creación de una unión que tiene todos los atributos de los individuos naturales. Este "yo" comunitario, producto del contrato, posee todas las categorías que Hobbes atribuye al Príncipe. Pero aquí no se trata de un individuo real (tal hombre que es el Príncipe, o tal asamblea) sino de la persona moral constituida por la alienación total de los individuos. Estas categorías son:
- El carácter absoluto del poder soberano, que no está obligado a ningún compromiso para con otros individuos ni para consigo mismo. Es lo que debe ser.
- El poder es inalienable. No puede darse gratuitamente.
- Es indivisible.
- No es errático.

Rousseau se distingue de Hobbes en el problema de la garantía del contrato. ¿Quién arbitra entre el pueblo y el príncipe en caso de conflicto? Y no es una pregunta de hecho, pues en Rousseau desaparece el problema del arbitraje. Hobbes supo plantear el problema pero no supo solucionarlo, pues la alienación es exterior; y transfirió este problema al individuo que es el príncipe. Rousseau ve que la transferencia del problema no lo soluciona, la solución es supri-

mirlo. Suponer un tercer árbitro entre dos Partes Integrantes es suponer que la sociedad civil no existe, que nos hemos quedado en el elemento anterior al contrato, donde se trata el derecho por el hecho. El problema del tercer hombre es un indicio de la mala posición de la esencia de la sociedad civil, es el signo de un fracaso que pone en evidencia lo jurídico-político. Es suponer que nos hemos quedado en la esfera de la violencia natural. En Rousseau no se precisa árbitro, ni tercer hombre, pues no hay segundo hombre, los individuos no establecen el contrato más que con ellos mismos, pues la alienación es interior. El Soberano no es otro que los mismos individuos, pero existe en la forma de la unión.

d. El mecanismo del Contrato social. *Segundo Desfase pertinente. Alienación total e intercambio*

Otra vez se ve aquí que no estamos en la esfera de la moralidad concebida como existencia en acto de la moralidad. La alienación total no es un intercambio sino que produce un intercambio, y este intercambio producido es parcial. Es el segundo Desfase pertinente que contiene la respuesta a la pregunta del primer Desfase, el estatuto de PI2. Este nuevo Desfase contiene una respuesta en la forma de una nueva pregunta, es decir, en la forma de un nuevo Desfase.

Véase I, 9: "Lo que es singular en esta alienación es que la comunidad, en lugar de despojar a los particulares al aceptar sus bienes, no hace otra cosa que garantizar la posesión legítima, cambiar la usurpación por un verdadero derecho, y el goce por propiedad [...] han adquirido, por así decir, todo lo que han dado". Los hombres que han establecido el contrato adquieren aquello que han dado, además de la modificación de la posesión en propiedad. Conservan lo que tienen, pero en la forma de la propiedad, y ya no en la de la posesión.

En II, 4 puede leerse: "*Queda convenido que todo lo que cada uno aliena con el pacto social, su poder, sus bienes, su libertad, es sólo la parte de todo lo que importa a la comunidad, pero también hay que convenir en que el Soberano es único juez de esta importancia*".

La alienación total, condición absoluta, cláusula única del contrato social, produce el resultado paradójico de ser, ya sea una alienación total, en el caso de los bienes, ya sea una alienación parcial, en el

caso de la libertad; y en todos los casos produce un intercambio como resultado, o más precisamente: el cambio que produce en mi "manera de ser" es un intercambio. Cf. I, 8: "Del estado civil", en particular, el descuento del intercambio: "Reduzcamos esta balanza a términos fáciles de comparar. Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado por todo lo que lo tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural, cuyo único límite son las fuerzas del individuo, de la libertad civil, limitada por la voluntad general; y la posesión –que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante– de la propiedad, que sólo puede fundarse en un título positivo".

El intercambio producido es un cambio del modo de ser, y es ventajoso. ¿Cómo es posible que una alienación total que no es un intercambio pueda tomar inmediatamente la forma de un intercambio? ¿Cómo es posible que este intercambio sea cambio? Tenemos aquí un mecanismo de autorregulación y de autolimitación de la alienación, producido por el respeto escrupuloso de las cláusulas del contrato. El respeto de las cláusulas garantiza esta autorregulación.

- "*Dándose cada uno por entero, la condición es igual para todos; y siendo la condición igual para todos, ninguno tiene interés en volverla onerosa para los demás.*" La igualdad resulta de la alienación total en la que cada uno da todo cuanto es y todo cuanto posee. El intercambio es ventajoso para aquel que más posee, para aquel que está amenazado con perderlo todo permaneciendo en el estado de guerra. Sobre el fondo de esta igualdad formal, interviene el interés como su condición y su consecuencia. Si alguien quisiera hacer que esta igualdad sea onerosa para los demás, automáticamente la haría onerosa para sí mismo. El interés de cada individuo es el que garantiza la reciprocidad igualitaria del contrato social. El contenido del contrato social es esta reciprocidad igualitaria. Toda decisión es recíproca en función de la igualdad del contrato. La alienación total desempeña el papel del fundamento de la igualdad (como en Hobbes, el miedo a la muerte por mano de hombre). Esta reciprocidad se funda en el interés particular de cada individuo que es el principio profundo de regulación. La igualdad de derecho y la noción

de justicia derivan de la preferencia que cada cual se da, es decir, el amor de sí, el interés particular.

- *El contenido de esta igualdad tiene compromisos en la naturaleza*. El soporte de la reciprocidad es el interés particular; el juego del interés particular sometido a las condiciones de la reciprocidad universal, da su contenido al resultado de la alienación total:[18]

- la producción de la voluntad general o del interés general;

- la autolimitación de la alienación total en alienación parcial, en intercambio ventajoso.

Hay autorregulación porque en la alienación total el interés particular es sumamente activo. No hay conversión moral del interés particular. Esto hace que cada individuo quiera conservar lo que posee y deba quererlo para los demás, con el fin de quererlo para sí. El interés particular limita la alienación total en alienación parcial. El contenido de la alienación total está en el derecho natural de los individuos, esto implica un intercambio parcial y al mismo tiempo un cambio de estado.

De ahí los efectos: uno no se da a nadie. El contrato produce un intercambio porque él mismo no es un intercambio. Elude la regla inflexible según la cual darse gratuitamente es contrario a la naturaleza humana. Esta alienación total no es contraria a la naturaleza humana, porque el hombre no se da a un tercero y se da a cambio de resultados que superan lo que da. Y por no darse más que a sí mismo gana más de lo que da. Pero hemos iniciado aquí un tercer Desfase pertinente; se refiere al problema del interés particular y del interés general, al problema de la ley.

18 Cf. *Contrato social*, II, 4: "Los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para sí. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno, si no es porque no hay nadie que no se apropie estas palabras, *cada uno,* y que no piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que ésta produce se derivan de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a algún objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe".

e. Realidades políticas, objetos del contrato social[19]
Se trata de un planteo de conceptos:

1) *Las realidades políticas constitutivas: el contrato mismo*
Es único, es el contrato constitutivo del ser pueblo del pueblo. Puede ser explícito o tácito, pero siempre es unánime: los opositores se excluyen ellos mismos de la ciudad; y si permanecen, convienen en retractarse de su voto. Constituye la esencia interna de todos los actos de la ciudad (desempeña el mismo papel que la ley natural en Locke). Es revocable.

Constituye un cuerpo político en los contratantes. Es realidad objetiva, aunque moral. Se trata de un cuerpo dotado de un alma, de un entendimiento, de una cabeza (el Soberano, la luz pública, el gobierno). Considerado como pasivo, este cuerpo es el Estado, considerado como activo, es Soberano, Potencia cuando se lo compara con otros estados.

2) *El Soberano*
Es el cuerpo reunido en un cuerpo, respetando la situación originaria del contrato social y tomando decisiones que enuncian su voluntad. Se confunde con la voluntad general. El soberano es el poder legislativo, que se opone al ejecutivo, es su ministro, su comisionado (cf. Locke). La actividad del Soberano es declarar las leyes, registro de la voluntad general.

Tenemos aquí lo esencial de la concepción de Locke: identidad pueblo, voluntad general, Legislativo y el carácter subordinado e instrumental del gobierno. Pero lo que distingue a Rousseau de Locke es la identificación del Legislativo o Soberano con el Pueblo reunido, identificación de derecho. En Locke hay delegación del Legislativo por parte del pueblo a titulares, quienes pueden ser una asamblea de representantes elegidos, un pequeño grupo de hombres o incluso un hombre solo. El Legislativo es distinto del pueblo. Ahora bien, en Rousseau todo poder es republicano, el Legislativo es uno solo con el pueblo reunido, que no puede delegar a nadie el poder soberano.

19 Los análisis que contiene esta parte no se retoman en el artículo "Sur le *Contrat social*". Aquí el establecimiento del texto se ha realizado principalmente a partir del escrito dactilografiado de Althusser.

Esta diferencia importante trae otra consecuencia, y es que el famoso problema clásico de las diferentes formas de gobierno no está planteado en el mismo nivel en Locke y en Rousseau. Locke da cuenta de la diversidad existente entre la democracia, la aristocracia u oligarquía y la monarquía en el nivel de la atribución del poder legislativo. Es la naturaleza de quienes detentan el legislativo la que fija la distinción. Para Rousseau, por el contrario, el Legislativo no puede ser objeto de ninguna delegación o atribución. Todo poder es republicano. En el nivel del gobierno es donde se opera y se funda la distinción: según es atribuido el poder ejecutivo al pueblo entero (democracia), a un grupo de hombres (aristocracia u oligarquía) o a un solo hombre (monarquía), o incluso a unidades mixtas (gobiernos mixtos). Para Rousseau cualquier cuerpo político implica la legislación del pueblo por el pueblo y para el pueblo, pero cualquier cuerpo político no implica el gobierno del pueblo por y para el pueblo. Solamente la democracia satisface este requisito.

3) *El problema de las leyes fundamentales*

Para que viva la unión del pueblo constituido en Soberano hace falta una estructura, una constitución política de las leyes fundamentales. Estas leyes son leyes políticas, leyes civiles, leyes criminales. Estas leyes deben ser fijadas y aceptadas por el Soberano, libremente.

Aquí la solución de Rousseau es paradójica: no es el Soberano el que fija el contenido de las leyes fundamentales, es un tercer personaje, milagroso (puesto que debe ser más que hombre para dar leyes a los hombres):[20] el legislador. El Soberano cumple su función examinando y aceptando las leyes que propone el legislador. El legislador es el que redacta estas leyes. ¿Tiene razones prácticas y teóricas esta invención de Rousseau?

La invención del legislador se debe a que este personaje está encargado de resolver un problema típico de Rousseau: el problema aporético de un círculo que hay que romper. Hay irrupción de la historia. La cuestión aquí se refiere a la intervención de una realidad nueva en la historia. Dar leyes es un surgimiento. Necesidad imposible. La historia (con la forma de una contingencia que constituye el

20 Cf. *Contrato social*, II, 7: "Harían falta dioses para dar leyes a los hombres".

campo de una necesidad; otra vez aquí se nos remite a una estructura familiar al segundo *Discurso)* aflora en el problema de la fijación de las Leyes fundamentales bajo la forma del momento justo, de las circunstancias justas que deben elegirse para dar Leyes a un pueblo: ¿es capaz un pueblo de recibir leyes en tal momento? No cualquier grupo de hombres está destinado en cualquier momento a la vocación y al destino de volverse pueblo, de recibir leyes. Rousseau cita ejemplos contemporáneos que deben permanecer, hasta que estas condiciones excepcionales se cumplan, en estado de salvajismo. El ejemplo más célebre es el de Rusia: de ella se quiso hacer un pueblo demasiado temprano. Rusia es, pues, un doble ejemplo de la necesidad de mantener en estado de salvajismo a una multitud de hombres; ejemplo de los efectos catastróficos de la elección del momento malo, prematuro, en el que se intentó (Pedro el Grande) darles leyes. Córcega, esta "pequeña isla que ha de asombrar al mundo",[21] por el contrario, igual que Polonia, está madura para recibir Leyes. La institución de un pueblo, la constitución de un pueblo en pueblo por medio de la donación (y la aceptación) de Leyes apunta directamente a la historia, tal como Rousseau concibe el concepto de esta última.

El legislador se anticipa a la historia de los hombres dando las leyes necesarias para que el pueblo tenga el espíritu legislativo: "Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser obra de la institución, presidiese a la institución misma; y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas". También esto es una solución desde afuera. Como es indispensable recurrir a la exterioridad, el legislador está dotado de todos los atributos posibles de la exterioridad: ser más que un hombre, un casi Dios, "el mecánico que inventa la máquina".[22] Está

21 *Contrato social,* II, 10: "Tengo el presentimiento de que algún día esta pequeña isla va a asombrar a Europa".

22 *Contrato social*, II, 7: "Si es verdad que un gran príncipe es un hombre raro, qué será de un gran legislador. El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer. Éste es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace funcionar".

fuera de la naturaleza humana. Más aun, el legislador debe mantenerse fuera de la máquina que instituye: no pertenece ni al gobierno ni al Soberano. Debe estar fuera de la unión para dar sus leyes a la unión. "El legislador es en todos los aspectos un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no debe serlo menos atendiendo a su función. Ésta no es de magistratura, no es de soberanía. Esta función, constituida por la República, no entra en su constitución [...] pues así como aquel que dirige a los hombres no debe dirigir las leyes, aquel que dirige las leyes tampoco debe dirigir a los hombres" (ejemplo: Licurgo, que ha "abdicado de la realeza").

Última figura de esta exterioridad: intervención concomitante de la religión y del Legislador. La religión interviene para resolver un segundo círculo, el cual –esta vez en el nivel del pueblo mismo– no es más que la repetición del primero. La ausencia de espíritu social es lo que impide que un hombre que pertenece a un pueblo piense sus leyes: pues este espíritu social no es más que el producto de las leyes. Sólo un hombre de afuera puede pensar estas leyes y darlas en el momento justo. Pero esta misma razón es la que opera para que intervenga la religión: no para pensar las leyes, sino para aceptarlas, para ver que son buenas, para reconocer en ellas su voluntad general, el pueblo precisamente debería poseer este espíritu social, esta virtud cívica y estas luces, para resumir, las costumbres que, en función de nuestro círculo, las leyes están destinadas a producir. Para que el Soberano acepte, apruebe libremente las leyes que se le proponen, también hay que anticiparse a su propia formación política: esta anticipación es otorgada por los prestigios de la religión. Ésta ya era la solución de Rousseau en el Segundo *Discurso*, pero sólo se la afirmaba sin que el problema hubiera sido planteado. Aquí los términos del problema se postulan y se definen con claridad. "Otra dificultad que merece atención. Los sabios que quieren hablar al vulgo en la lengua de éste y no en la suya propia no podrían ser comprendidos. Ahora bien, hay mil categorías de ideas que son imposibles de traducir a la lengua del pueblo. Las consideraciones demasiado generales y los objetos demasiado alejados están igualmente fuera de su alcance [...]. Así, pues, no pudiendo emplear el Legislador ni la fuerza ni el razonamiento, es de necesidad que recurra a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persua-

dir sin convencer. He aquí lo que obligó en todos los tiempos a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honrar a los dioses con su propia sabiduría, a fin de que los pueblos sometidos a las leyes del Estado como a las de la naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre y en la de la ciudad, obedecieran con libertad, y llevaran dócilmente el yugo de la felicidad pública." No es azar si los dos círculos desembocan en el mismo resultado o, antes bien, se resuelven en la exterioridad por el mismo medio: el legislador es una especie de Dios y debe invocar a Dios para que los hombres lo comprendan.

4) *La institución del gobierno*

El soberano acepta las leyes que propone el legislador. Pero hace falta que la ciudad tenga una cabeza que ejecute las leyes: es el gobierno. Para Rousseau la institución del gobierno es una cuestión delicada: en efecto, no puede tratarse de un contrato: "¿Qué idea hemos de tener, pues, del acto por el cual el gobierno es instituido? En primer lugar he de señalar que este acto es complejo, o compuesto por otros dos, a saber: el establecimiento de la ley y la ejecución de la ley. Por el primero, el soberano establece que haya un cuerpo de gobierno bajo tal o cual forma; y es claro que este acto es una ley. Por el segundo, el pueblo nombra a los jefes que se encargarán del gobierno establecido. Ahora bien, siendo este nombramiento un acto particular, no es una segunda ley, sino sólo una consecuencia de la primera, y una función del gobierno".[23] Rousseau pone en funcionamiento la distinción entre ley, que se refiere a un objeto general, y acto de gobierno, que se refiere a un objeto particular.

¡Y otra vez aquí estamos ante un círculo! "La dificultad es comprender cómo podemos tener un acto de gobierno antes de que exista el gobierno." Rousseau sale de esta aporía (de nuevo un problema de génesis) por medio de la disposición siguiente:

"Aquí es donde se descubre también una de estas admirables propiedades del cuerpo político, por las cuales concilia operaciones contradictorias en apariencia; ésta se efectúa por una súbita conversión de la soberanía en democracia, de modo que sin ningún cambio sen-

23 *Contrato social*, III, 17.

sible, y tan solo a partir de una nueva relación de todos a todos, los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los actos particulares, y de la ley a la ejecución." Pero si esto es así, si todo nombramiento de los jefes de gobierno se cumple por un acto, precisamente por un decreto pronunciado por esta forma particular de gobierno que es la democracia, esto significa dos cosas:

- No sólo que todo poder es republicano, que todo régimen se basa en el poder legislativo del soberano, es decir, del pueblo reunido, sino también que el nombramiento de los jefes de todos los gobiernos supone al menos la existencia originaria momentánea de la democracia. Para que sus titulares sean designados, todo gobierno no democrático supone la existencia originaria de un gobierno democrático, por breve que sea. Hay, pues, una prioridad de esencia de la democracia (es decir, del gobierno democrático) bajo las apariencias contrarias, no obstante, de todas las demás formas de gobierno.

- Además, y en cambio, esto significa que la democracia no precisa un gobierno anterior a ella para cubrir sus puestos de magistrados con sus titulares: ella se constituye y sus puestos se cubren por el mismo acto. En el caso de la democracia, la ley que fija el gobierno democrático y el decreto que cubre los puestos con sus titulares se confunden en un solo y mismo acto de la voluntad general: "Tal es la ventaja propia del gobierno democrático, poder ser establecido en los hechos por medio de un simple acto de la voluntad general". En la institución de la democracia, tenemos un decreto que es una ley, es decir, que tiene un objeto general. Esta coincidencia es posible porque, en la "conversión súbita" del soberano en democracia, hay identidad entre los miembros del soberano y los magistrados: cada miembro del soberano, en un lugar, se convierte en magistrado.

Vemos aquí la preocupación mayor de Rousseau: preservar a toda costa el papel único del poder soberano del pueblo reunido, y mantener la definición de la ley como acto del legislativo referido a un objeto general, por oposición al decreto. Estas dos exigencias, apresadas dentro de su rigor de tesis, terminan por descubrir en una forma particular de gobierno, la democracia, un papel absolutamente privilegiado con respecto a todas las demás formas de gobierno: en la democracia el Legislativo y el Ejecutivo coinciden.

5) *Las otras instituciones*

El Legislativo y el Gobierno, entonces, ya se han constituido. Paso por alto un problema técnico que volveremos a encontrar: se refiere a la proporción entre el número de magistrados (gobernantes) y el número de ciudadanos. Rousseau desarrolla (III, 1, 2) una teoría de la proporcionalidad que se funda por entero en su teoría del interés particular de los grupos humanos y del interés general del Estado. También paso por alto el problema del modo de escrutinio en la asamblea del pueblo, pues esta cuestión se refiere también al problema de la relación de los intereses particulares con el interés general. Menciono, simplemente, tres instituciones propias de la ciudad: el tribunado, los censores y la religión civil.

El tribunado, dice Rousseau, es un consejo que, si hablamos con propiedad, no pertenece a la constitución, es un consejo que está fuera de ella, pues no se ha creado ni para declarar las leyes ni para aplicarlas. Ha sido creado para protegerlas (IV, 5).

Los censores están creados para "declarar el juicio público" (IV, 7), es decir, para velar sobre las opiniones que forman las costumbres. Al referirse las opiniones a la constitución política cuyo efecto son ellas mismas, el único objeto de los censores es el de "conservar las costumbres" en su buen estado inicial, y cuidar que éstas no se degraden.

Por último, la religión civil (cf. más adelante).[24]

f. Tercer desfase pertinente: interés particular e interés general; voluntad particular y voluntad general; teoría de la ley

Tenemos, pues, dos tipos de realidad:

- una fundamental: el contrato y el soberano;
- una secundaria y subordinada: el gobierno y sus actos.

La esencia de las realidades fundamentales es la generalidad; la esencia de las realidades secundarias es la particularidad.

24 Esta referencia a la "religión civil", presente tanto en el escrito dactilografiado de Althusser como en las notas de auditor, no es objeto de ningún análisis.

¿Qué es una ley?[25] Es un acto de la soberanía, general en su forma –acto de la voluntad general– y en su contenido –se refiere a un objeto general–. "Pero cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo; y si se forma entonces una relación desde el objeto en su totalidad desde un cierto punto de vista hasta el objeto en su totalidad desde otro punto de vista, sin ninguna división. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general, como la voluntad que estatuye. Este acto es lo que yo llamo una ley. Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en tanto cuerpo y a las acciones como abstractas, nunca a un hombre como individuo ni a una acción particular."[26]

- La forma de la ley: la generalidad de la ley es la de su forma. Todo el pueblo expresa su voluntad en la ley. Generalidad de la ley = voluntad general = interés general.

- El contenido: la generalidad es también la de su objeto: el pueblo no se considera más que a sí mismo. Generalidad del objeto = interés general.

En los dos casos, el resultado es el interés general. Pero enunciar este concepto es enunciar al mismo tiempo el concepto que él supone: el interés particular. Entonces, podemos escribir:

- por un lado: voluntad particular, interés particular [...] decreto;

- por el otro: voluntad general, interés general... ley.

Todo se sostiene en el orden de estos conceptos que se sustituyen entre sí, en el juego de sus ecuaciones. Tomaremos aquí el de interés general. Esta categoría es el doblez de todos los conceptos del *Contrato social*. El fundamento del contrato social es idéntico al fundamento de la vida política de una sociedad. El interés general es aquello que es común a todos los intereses particulares. "Si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que lo ha hecho posible. Esto es lo que hay de común en estos

25 En las notas de auditor, este análisis se introduce así: "1. La vida del soberano. La ley". Hemos preferido suprimir este 1, pues no hay un 2 a continuación. Lo que sigue se ha establecido principalmente según el escrito dactilografiado de Althusser.

26 *Contrato social*, II, 6.

diferentes intereses que forman el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se armonizaran todos los intereses, no existiría ninguna sociedad. Ahora bien, sólo sobre este interés común ha de gobernarse la sociedad."[27]

¿Qué relación existe entre el interés particular y el interés general? El principio fundamental está dado en un texto que ya hemos evocado, a propósito de la alienación del contrato: "¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno, si no es porque no hay nadie que no se apropie estas palabras *de cada uno* y que no piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que produce se derivan de la preferencia que cada uno se da".[28] Ahora bien, esta preferencia se identifica con el interés particular en otro texto extraído del *Manuscrito de Ginebra*:[29] "Como la voluntad tiende siempre al bien del ser que quiere, como la voluntad particular tiene siempre por objeto el interés privado, y la voluntad general el interés común, se infiere que esta última es o debe ser el único verdadero móvil del cuerpo social [...] pues el interés privado siempre tiende a las preferencias, y el interés público a la igualdad".

La paradoja que plantea la comparación de ambos textos es que la preferencia, o el interés privado, se presenta a la vez como el fundamento del interés general, y como su contrario. Podemos concluir de esto que hay dos formas de existencia de la preferencia, una que abre la vía al interés general, otra que se la cierra. En otras palabras, hay un interés particular bueno y un interés particular malo. Es bueno el interés particular que en la alienación da el interés general, y este interés particular bueno es al amor de sí, opuesto al interés particular malo, el amor propio.

¿Cómo operar para que se haga esta discriminación? ¿Cómo operar para que sea declarada la voluntad general, para que reine, pues, el interés general en la ciudad? Este problema ocupa un sitio central en las reflexiones de Rousseau, que lo aborda y lo examina en varios niveles, a propósito de varias disposiciones de la constitu-

27 *Contrato social*, II, 1.
28 *Contrato social*, II, 4.
29 En *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 295.

ción de la ciudad: no sólo a propósito de los sufragios, sino también a propósito de la proporción que debe respetarse entre el número de los magistrados y el número de los ciudadanos, a propósito del tribunado y de la censura, etc. Sólo vamos a tomar el ejemplo de los sufragios.

¿Cómo proceder para conocer la voluntad general, cuya declaración es la ley? El principio fundamental es dado en IV, 1: "La ley del orden público en las asambleas no es tanto mantener en ellas la voluntad general como hacer que siempre se la interrogue, y que ella responda siempre". La voluntad general, dice Rousseau, existe siempre, en una forma pura, pero no puede declararse siempre. Es el problema de la declaración.

Para declarar la voluntad general hacen falta tres condiciones:

- Hace falta que se le plantee una cuestión pertinente, una cuestión que dependa de ella, precisamente, una cuestión que se refiera a un objeto general y no a un objeto particular.

- Hace falta que esta cuestión se le plantee en las formas pertinentes de la interrogación de la voluntad general, que son precisamente las reglas de los sufragios. Respeto de la generalidad de la voluntad y de su objeto.

- Hace falta que la voluntad general esté en condiciones de responder a esta cuestión, es decir, que aunque presente no esté muda como, por ejemplo, cuando "el vínculo social se rompe en los corazones".

Estas tres condiciones entran dentro de un problema previo, el de la existencia indestructible y pura de la voluntad general.

Las condiciones que garantizan la generalidad de la voluntad se tratan en II, 3. Se trata de las condiciones de deliberación del pueblo, mecanismo de manifestación de la voluntad general por eliminación de las pequeñas diferencias:[30] la voluntad general es el residuo común de las voluntades particulares, el interés general es el residuo común de los intereses particulares. Para que pueda jugar el mecanismo de residuo, hay que respetar condiciones:[31]

30 "Si se quitan de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen mutuamente, queda la voluntad general como suma de las diferencias."

31 "Sí, cuando el pueblo suficientemente informado delibera, no tuviesen los ciudadanos ninguna comunicación entre sí, del gran número de pequeñas

- Que el pueblo sea ilustrado. Problema de educación política, civil, moral, religiosa.

- Que no exista en el Estado ninguna "facción" particular: supresión de los agrupamientos subordinados, partidos. Cada ciudadano debe opinar según él mismo. La voluntad general debe ser interrogada en cada individuo, sin comunicación con otros, sin consideración de los intereses que lo vinculan con los otros hombres (clases, partidos, clanes, órdenes). La manifestación del interés particular es correlativa con la de las pequeñas sociedades. Y el riesgo de esto es eludir la voluntad general, el interés general. Al hombre que forma parte de grupos particulares pueden proponérsele asuntos cuyo objeto ya no es general sino particular al grupo.

Ahora podemos poner en evidencia el tercer Desfase pertinente que se encuentra dentro del pensamiento de Rousseau. Para esto, debemos señalar dos puntos:

- El mecanismo de la declaración de la voluntad general o del interés general está subordinado por completo a la existencia indestructible e inalterable de la voluntad general, es decir, del interés general. Y sabemos que la institución de cualquier sociedad descansa en esta existencia. La existencia del interés general es, pues, la condición de posibilidad absoluta de la existencia de cualquier Estado, en primer lugar, del contrato social mismo, luego, de cualquier declaración de la voluntad general, es decir, de la vida misma del cuerpo político en su alma: el soberano o poder legislativo. Primer punto, entonces: afirmación absoluta de la existencia y de la rectitud absoluta de la voluntad general, es decir, del interés general.

- Las condiciones de posibilidad ya no de la existencia, sino de la declaración, y de la rectitud de la declaración de la voluntad general, se resumen en dos cláusulas: que el pueblo sea ilustrado y que no haya grupos de intereses, ni asociaciones, ni facciones, etcétera.

---

diferencias resultaría siempre la voluntad general, y la deliberación sería siempre buena. Pero cuando se forman facciones y asociaciones parciales a expensas de la grande, la voluntad de cada asociación se hace general con respecto a sus miembros, y particular con respecto al Estado: se puede decir entonces que ya no hay tantos votos como hombres, sino tantos como asociaciones."

El desfase está en el primer punto. Está únicamente en esta declaración de existencia absoluta del interés general. Es una exigencia absoluta para Rousseau la necesidad de la existencia del interés general. Sin embargo, que esta existencia sea absoluta, queda como un anhelo de Rousseau. No se requiere una perspicacia particular para darse cuenta de este hecho ideológico según el cual Rousseau cree en la existencia del interés general, mientras que este interés general es un mito, exacto correlato de otro mito: la identificación de la voluntad particular en el sentido fuerte y preciso del término con el interés del individuo aislado.

La prueba de que el interés general es un mito no se encuentra solamente en la afirmación de su existencia absoluta y pura cuando la voluntad general queda reducida al silencio y es eludida, por lo tanto, en la afirmación de su no destrucción, de la imposibilidad de su no existencia, en el desplazamiento del concepto de no existencia al concepto de mutismo y elisión, se encuentra también y al mismo tiempo en la denegación ideológica de la realidad que se elude en los conceptos especulares del interés particular y del interés general, en la denegación de los grupos de intereses. Se trata, justamente, en la forma de la puesta a punto de las condiciones rigurosas de interrogación del rigor de la voluntad general, de una denegación, es decir, del reconocimiento de una realidad en la forma de la afirmación de su no existencia, o de su no pertinencia. Dentro de los grupos de intereses, económicos, políticos u otros (por ejemplo, religiosos), Rousseau encuentra una realidad a la cual hace padecer un doble tratamiento: un tratamiento práctico que consiste en suprimirla como aberrante, desviante; un tratamiento teórico que consiste en pensarla en las categorías del par especular interés particular-interés general. Todo grupo humano o, antes bien, todo subgrupo humano dentro de la ciudad, está pensado como dotado de un interés general (que no es interés general sino de manera analógica: ya que Rousseau evita afirmar que aquí está el centro de una voluntad general indestructible y pura), que está dotado de un interés muy particular, me atrevería a decir, puesto que el interés particular no se piensa dentro del concepto anterior de interés particular (que sólo tiene sentido para un individuo), sino dentro de un concepto también

analógico de interés particular, ¡y que aquí se aplica a un grupo! Por consiguiente, cuando Rousseau intenta pensar el estatuto de estas realidades de los grupos de intereses, de los grupos humanos dentro del Estado, por un lado trata de aplicarles los conceptos especulares que definen su campo y su objeto teórico, los conceptos de voluntad general y voluntad particular, de interés general e interés particular, pero por otro lado se ve obligado a someter estos conceptos a una singular torsión teórica, cuyo punto más débil teóricamente está situado exactamente en el nivel del uso del interés particular para designar este fenómeno impensable de los grupos de intereses.

Al decir que el interés general es un mito ideológico, al decir que las categorías especulares del interés general y del interés particular son mitos ideológicos que se miran entre sí como en un espejo, al decir que Rousseau afirma la existencia absoluta de su creencia en la forma de la afirmación de la existencia absoluta y pura del interés general y de la voluntad general, digo, al mismo tiempo, como en el caso de cualquier concepción ideológica, que Rousseau, en su teoría ilusoria, alude a algo real: la existencia de los grupos de intereses de los grupos humanos, digamos, de las clases sociales o de los partidos políticos, ideológicos u otros. Pero esto real que se designa así en su pensamiento, se lleva por la fuerza en su pensamiento con el pensamiento de las categorías gemelas especulares del interés general y del interés particular. Estas categorías, aparentemente, salen indemnes; de hecho, bajo su existencia intacta en apariencia, podemos descubrir una torsión interna, y la inadecuación de los conceptos a la realidad a la que apuntan, en particular, la inadecuación fundamental del concepto de interés particular para pensar la existencia del interés de un grupo humano subordinado.

Este mecanismo teórico está duplicado, como he dicho, por una denegación práctica: los grupos de intereses, en otras palabras, las clases sociales y los partidos políticos e ideológicos deben desaparecer, deben ser destruidos, por ser incompatibles con las categorías gemelas, incompatibles con el juego de su relación. Vemos que lo teórico y lo práctico no forman más que uno <para gran satisfacción, al menos eso espero, de aquellos que predican por doquier la

unidad de la teoría y de la práctica>;[32] puesto que la relación teórica del interés particular y del interés general es idéntica al procedimiento del acto legislativo, del voto por el cual el interés general nace del frotamiento abrasivo de los intereses particulares.

Concluyo: el desfase teórico pertinente se nos aparece aquí por primera vez en toda su amplitud, ya no referido a tal o cual punto de la teoría, a tal o cual contradicción, tampoco referido al estatuto singular de la segunda Parte integrante en el contrato, tampoco referido a la paradoja de un no intercambio como condición de un intercambio; se nos aparece esta vez como Desfase global de la teoría en relación con lo real, que la teoría designa en su propia denegación. Este Desfase es simplemente la existencia mítica como tal de los conceptos teóricos básicos, es el hecho de que la teoría reposa en la existencia de un mito, el mito del interés general correlativo a este otro mito: el interés particular.

Habiendo llegado a este punto, se podría y naturalmente se debería retomar todo al revés, es decir, situar en este espacio mítico los conceptos que Rousseau relaciona, de hecho, con estos conceptos míticos, por ejemplo, el concepto de voluntad = libertad, el concepto de amor de sí, etc. Y seguramente se descubrirían cosas muy interesantes, sobre todo pensando en el segundo *Discurso* en el que, por ejemplo, el concepto de libertad no desempeña ningún papel en comparación con el que desempeña aquí en el nacimiento de la voluntad general a partir de la voluntad particular, en el que, por el contrario, el concepto de grupo social está en el centro de la conclusión del contrato social, puesto que es el cuerpo de los ricos el que toma la iniciativa, etc. Podría compararse el campo teórico del segundo *Discurso* con el campo teórico del *Contrato* y medir la distancia entre ambos como la distancia misma en la que se mueve el pensamiento de Rousseau. Pero no puedo dedicarme a esto ahora.

Habiendo llegado a este punto, sólo quisiera poner en evidencia una vez más la nueva transferencia teórica que ha provocado la fijación de este tercer Desfase, transferencia teórica que produce un nuevo Desfase, que lo produce sin que nos demos cuenta, en lo

32 Cuando redacta este curso, Althusser está escribiendo un libro sobre "la unión de la teoría y de la práctica", que quedó inconcluso. Puede consultárselo en el IMEC.

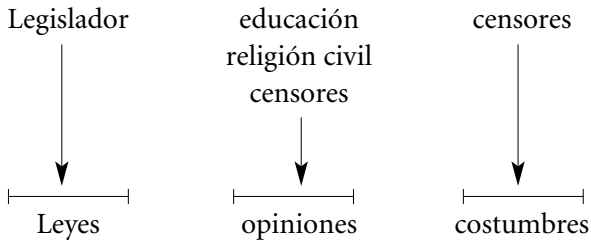
que nos revela nuestro Desfase presente. He dicho que esta transferencia se refería al segundo punto: a saber, la supresión práctica de la existencia o de los efectos de la existencia de los grupos de intereses. Aquí es donde se sitúa el nuevo desfase. Y lo que es notable, es que necesariamente toma una forma práctica, porque esta vez se refiere directamente a la realidad.

g. Nuevo Desfase: la huida hacia delante en la ideología, la huida hacia atrás en la economía[33]

Se trata de crear condiciones que eliminen los grupos intermediarios, clases, partidos. Hay dos soluciones en Rousseau.

- *Primera solución* (artículo "Economía política" de la *Enciclopedia, Emilio*): huida hacia delante en la ideología. Rousseau no trata las causas de la existencia de los grupos, sino los efectos. Pone en pie una propedéutica que apunta a destruir estos efectos, provocados por la existencia de los grupos particulares. De ahí, una teoría pedagógica generalizada. Son las leyes las que forman las opiniones, las opiniones las que generan las costumbres. Pero hay grupos particulares que perturban las leyes, que perturban todo el proceso. [Para garantizar][34] la pureza de las leyes, hay tres tipos de intervención:

- una directa, del legislador sobre las leyes;
- una sobre la opinión (educación, ceremonias privadas y públicas, religión civil);
- una sobre las costumbres (los censores).



33 El escrito dactilografiado de Althusser habla de "regresión en la realidad". El artículo "Sur le *Contrat social*", en cambio, habla de "regresión en la economía".

34 Palabra ilegible.

- *Segunda solución*: intervenir en el nivel de las causas reales de la existencia de los grupos. En el nivel de la economía. Es una huida hacia atrás, que regresa al pasado. Hay que limitar la riqueza de los ciudadanos (moderación de los bienes para los ricos, moderación de la avaricia para con los pobres). Hay que eliminar los efectos de la desigualdad económica y, en el *Contrato social*, Rousseau restaura el sueño de la independencia económica, central en el segundo *Discurso*, anulando todos los efectos de la división del trabajo, es decir, todos los efectos de la historia. Sueño con pocas posibilidades de volverse efectivo, Rousseau lo sabe. Simplemente quiere regular la fuerza de las cosas, remontar la corriente de la fuerza de las cosas. Rousseau sostiene la idea de una regresión económica hacia un modo de producción que ha existido en el momento de la disolución del modo de producción feudal (pequeño artesanado).

La prueba de este desfase se da en aquello que Rousseau designa como la realidad:

- la religión existente;
- la economía y sus instituciones.

A partir de aquí ya no hay huida posible. Estamos en el final de todos los desfases. Rousseau logra realizar la tarea de pensar sus contradicciones.

Rousseau tiene el recurso de tomar conciencia de la vanidad de este desfase definitivo. Es lo que refleja en el *Contrato social* cuando estudia las condiciones excepcionales (tiempo, lugar, costumbres) para instituir un pueblo como tal. Nos encontramos con la historia y el legislador, con el concepto de historia de Rousseau. Es difícil instituir un pueblo, pues la reunión de las condiciones es un milagro: milagro también es el legislador y la actitud del pueblo. Precariedad fundamental del contrato social y de la constitución, Rousseau tuvo conciencia de ello. La concepción política de Rousseau está atenuada por su concepto de la historia, en el que ha puesto su más amplia conciencia. La precariedad de la historia, idéntica a su concepto, no sería más que la conciencia aguda de la historia de esta precariedad.

Hobbes
(1971-1972)

I
Introducción

Hobbes es a la política lo que Galileo es a la ciencia física: "aporta lentes de aumento".

A. MÉTODO DE HOBBES

"Hay que quitar la arena que rodea al cuerpo civil"; cf. la metáfora de la lectura: "El hombre debe leer el libro de sus pasiones"; "lee en ti mismo"; se trata de una *epojé* de las cualidades sensibles para descubrir la verdad. Cf. Descartes, 1643, A.T., IV,[1] p. 66.

B. ANTROPOLOGÍA

Cf. las frases "homo homini lupus", "homo homini homo", "homo materia et artifex" (*Leviatán*). Está la denuncia de la teoría del alma. Lo que escandaliza a Vaughan:[2] Hobbes desvió el contrato social de su meta, que es la democracia: es que el materialismo de Hobbes fundaba una perspectiva de monarquía absolutista, mientras que

1 Se trata de una carta a un padre jesuita no identificado, en la que se habla de Hobbes en particular. La referencia es la de la edición Adam-Tannery de las obras de Descartes.

2 Cf. la introducción de Vaughan a su edición de los escritos políticos de Rousseau, *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, 1915.

los pensadores absolutistas se vinculaban con Grocio y Pufendorf. Esto plantea el problema: ¿Cómo es posible conciliar el absolutismo, el materialismo y el individualismo (liberalismo)?

C. EL DERECHO

Cf. *La ideología alemana*, edición Costes,[3] VII, p. 143: "Stirner [...] presentaba la fuerza como fundamento del derecho, esto lo emancipaba de la moral". Hay una inversión de la teoría según la cual el derecho se funda en la voluntad. *Para Marx, la reducción del derecho al derecho privado debe relacionarse con el fundamento del derecho sobre la voluntad y la moral.*

Hay dos series:

a) Derecho privado - voluntad - moral.

b) Fuerza - potencia - política, el derecho es sólo su fenómeno.

Cuyos dos nudos son:

a) el derecho privado;

b) la potencia política.

Hobbes, en este sentido, es un punto sensible en la historia de las ideas políticas.

D. EL ARTIFICIO

Encontramos en Hobbes un nudo de temas alrededor de la *cuestión antropológica*: *¿qué es lo propio del hombre?* Respuesta: *es el artificio* (cf. *Leviatán*, principio): el Estado no es más que un "animal artificial", un "cuerpo artificial". *El hombre en tanto tal es capaz de artificio. ¿Cuál es el artificio tipo que caracteriza al hombre? Es el lenguaje, la palabra: el poder arbitrario de usar marcas arbitrarias*. Este tema tiene filiación con la sofística (cf. Isócrates). Aristóteles dice también que la naturaleza ha dado el lenguaje al hombre, que

3 Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. VII, edición Costes.

el lenguaje es el bien de todos los hombres (*Política*, *Ética a Nicómaco)*; pero mientras que para Aristóteles el lenguaje y la sociabilidad son naturales, para Hobbes el lenguaje es el arquetipo de todos los artificios. En este sentido, Hobbes es el primer teórico sobre lo arbitrario del signo. Hay dos aspectos de lo arbitrario del signo:

a) en el estado de naturaleza (aspecto secundario): no hay ningún vínculo natural entre significante y significado, no hay relación entre la palabra y la cosa designada.

b) aspecto principal: lo arbitrario de la institución del cuerpo de marcas; de ahí el rechazo de plantear el problema del origen del lenguaje y el rechazo del origen del significante en el significado.

El hombre duplica las cosas con una marcación para reencontrarlas, reconocerlas, mientras que los animales son incapaces de hacer esto. De esto, dos temas:

a) el lenguaje tiene una destinación práctica: no perder, poder reencontrar el objeto (cf. el utilitarismo);

b) el lenguaje rompe la inmediatez: marcar permite encontrarse en el pasado. El hombre sólo puede marcar demarcándose del presente, por el pensamiento del futuro. El pasado sólo se encuentra en el futuro proyectado: el hombre marca con vistas al futuro. *Así, el futuro del hombre es el artificio de su lenguaje*: artes, ciencias, industrias. De ahí, la secuencia: artificio-lenguaje-artificio del futuro.

Las artes se fundan en las palabras: el hombre marca con vistas al futuro. *El campo del artificio y del lenguaje postula la razón*. Ésta no es, pues, ni *luz trascendente* ni *luz natural* (Descartes). *La razón es "cálculo sobre las palabras", cálculo justo sobre palabras justas*: *razón = raciocinio*. El cálculo de las palabras (sustracción, abstracción…) da lugar a la ciencia. El discurso verbal de la ciencia no es fantasía; permite, como cálculo de las palabras, alcanzar el conocimiento de las causas y de los efectos; la ciencia es ciencia de las consecuencias.

La demarcación de las palabras es diferente de la demarcación de los pensamientos. En la demarcación de las palabras, la marca se vuelve independiente de la singularidad de aquel que marca, para alcanzar lo universal. La ciencia es ciencia por palabras universales. La naturaleza de la marca condiciona la falla (lugar del engaño, impostura): sólo hay ciencia en el lenguaje, pero se trata de no equi-

vocarse de marcas. No hay que cometer errores de sustracción o de adición, por ejemplo: cuerpo incorpóreo, libre arbitrio. La demarcación de la marca autoriza todas las imposturas, que no son más que verbales: el error es lo propio del hombre que habla. Así, Hobbes está en contra de todas las falsas doctrinas metafísicas, supersticiones religiosas, falsas concepciones políticas.

De ahí, la secuencia: hombre → artificio → lenguaje → futuro → ciencia → engaño.

¿Se trata de una génesis? El lenguaje pone la naturaleza entre paréntesis; no se trata de génesis en el sentido de una serie. El pensamiento del futuro supone un círculo anticipador y supone el lenguaje. De ahí, el círculo: el lenguaje supone el cálculo anticipador del futuro.

¿Cuáles son los efectos filosóficos de este círculo?

1) Negación de toda naturalidad en el campo definido por el círculo;

2) rechazo de toda cuestión de origen del conjunto que constituye este campo;

3) afirmación de la autonomía del campo definido;

4) rechazo de todo resurgimiento de la naturalidad a partir de la génesis de los elementos, lo que equivale a cuestionar la posibilidad misma de cualquier antropología.

II
La teoría política de Hobbes

Dos estados: el estado de naturaleza y el estado civil están separados por el contrato.

A. EL ESTADO DE NATURALEZA

Dos momentos:

1. *El estado de naturaleza propiamente dicho = estado de guerra*.

2. *La ley natural*: *no es un momento que contenga una "realidad"*, es el estadio de la *reflexión* sobre el estado de naturaleza.

1. LAS SEIS PROPIEDADES DEL ESTADO DE NATURALEZA

a) *Es un estado de relaciones interhumanas, y no de solicitud como en Rousseau*

No hay obligación jurídica, moral, política, sino *relaciones interhumanas*; cf. *De cive,* prefacio,[1] donde Hobbes somete la ciudad actual a una *epojé* para que aparezca el tejido esencial; esta esencia no debe ser leída como una anterioridad histórica. *El estado de naturaleza*

1 *De cive* está citado en la traducción de Sorbière, hoy disponible en Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Garnier-Flammarion, 1982. Althusser se refiere en particular al párrafo siguiente: "En la búsqueda del derecho del Estado, y del deber de los súbditos, aunque no haya que romper la sociedad civil, hay que considerarla sin embargo como si estuviera disuelta" (p. 71).

es la naturaleza humana presente en el estado puro. Cf. *Leviatán* XIII, p. 125:[2] así, el temor está presente en el estado civil y en el estado de naturaleza. *Se trata de una reducción del fenómeno a la esencia.*

b) *Es un estado de libertad (*De cive, *I)*[3]
La libertad no caracteriza específicamente al hombre, sino que se define como el movimiento libre de un ser vivo que se desarrolla o de un cuerpo que se mueve en un espacio libre, sin ser obstruido por un obstáculo; inversamente, lo que no es capaz de movimiento no es libre. La libertad es, pues, la necesidad del movimiento; teoría materialista que rechaza cualquier libre arbitrio; la libertad "voluntaria" no es más que el desarrollo y la satisfacción de las pasiones y del deseo. La libertad está en relación con el espacio reservado a los seres; ser libre es evolucionar, moverse, desarrollarse en un espacio vacío de obstáculos, tema del individualismo utilitarista. Pero la libertad va a chocar contra el límite de su esencia, pues el medio no es naturalmente vacío; es la presencia de los hombres la que vuelve el espacio libre, en el sentido de que el medio está lleno de hombres iguales que quieren un espacio vacío para cada uno de ellos.

c) *Es un estado de igualdad*
La igualdad no es ni ideal, ni moral: *es la igualdad del poder, de la potencia*: "*Son iguales quienes pueden lo mismo*". Por otra parte, esta igualdad de potencia del cuerpo y del espíritu contradice la desigualdad natural de los hombres en la ideología feudal. *Es una igualdad de las facultades del espíritu y del cuerpo. La igualdad contiene una contradicción mortal, contiene su propia negación*: *el más débil puede matar al más fuerte*; igualdad ante la muerte dada por mano de hombre, la muerte que es la realización del medio vacío y la realidad de otra libertad que trata de eliminarme; rivalidad de dos libertades incompatibles, iguales.

2 El *Leviatán* está citado según la traducción de François Tricaud, ediciones Sirey, 1971.
3 La "Sección primera" de *De cive* se titula "La libertad".

d) *Es un estado donde reina el derecho natural*
Hay que distinguir entre:

- el derecho natural = pasiones individuales;
- la ley natural = resultados, preceptos producidos por la reflexión acerca de los efectos desastrosos del derecho natural.

El derecho natural es la identidad del derecho y de la potencia bajo el principio de la utilidad material:

1) cada uno conserva su ser;

2) este fin justifica todos los medios y el individuo es el único juez de estos medios;

3) cada uno puede poseer aquello que le gusta.

Por lo tanto, secuencia: potencia → derecho → pasiones. Así, este *derecho no es una regla jurídica, sino el efecto de una potencia*; todas las nociones de moral sólo aparecen con el estado civil.

El elemento "derecho" del derecho natural permanece ficticio, inútil pues no tiene seguridad; se niega a sí mismo como la igualdad (Cf. Rousseau, *El contrato social*, I, cap. 3).[4] *Este derecho no es más que potencia*; ahora bien, precisamente este fracaso y esta autonegación manifiestan su realidad de no-derecho en la guerra de todos contra todos. *Esta concepción catastrófica del derecho natural que se autoniega es contraria a la concepción de Locke.*

Hobbes recurre a esta contradicción del derecho para volver a garantizar el verdadero fundamento del derecho.

e) *Es un estado de guerra generalizado*

	rivalidad	→	bienes	
causas	desconfianza	→	poder	envites del estado de guerra
	gloria	→	prestigio	

Cf. *Leviatán*, capítulo XIII, p. 123:

1) Rivalidad: ofensiva con vistas al *provecho, competencia*. El envite del conflicto en este nivel es un bien material; hay enfrentamiento de dos deseos.

4 Se trata del capítulo "Del derecho del más fuerte".

2) Desconfianza: *seguridad*. Cuando se pasa de la rivalidad a la desconfianza, se pasa de la forma general de toda guerra, de todo conflicto –su animalidad, por así decir– a una forma de guerra secundaria, derivada. En efecto, en la desconfianza hay transferencia del bien material como envite al envite del poder de los combatientes; entonces, la forma del combate cambia: se trata de atacar. *El hombre desconfiado ataca porque anticipa el futuro; anticipa el ataque del otro atacando él mismo*. La guerra se ha vuelto humana. *Cualquier guerra humana, por lo tanto, es preventiva por esencia*; entonces el envite ya no es un bien; se lucha para dominar, someter al adversario como tal. El bien material queda suspendido pues no es el verdadero envite de la guerra. El cálculo del futuro hace pasar del bien como envite al poder del adversario.

3) La gloria: regulación. Nuevo desplazamiento: la lucha por el prestigio; no se trata de una lucha de las conciencias, sino de una lucha entre los signos exteriores del poder. Todo se juega en el nivel de la comparación de los signos exteriores del poder de la opinión (méritos, etc.); se termina por hacer la guerra por la gloria de ser reconocido como el más fuerte. Es una guerra ficticia que se vuelve guerra real.

Problema: estatuto de esta secuencia. Se trata de una *génesis ficticia*: no hay causalidad del primer momento sobre el segundo, del segundo sobre el tercero: *es un análisis, no una génesis.* En todos los momentos, hay rivalidad por un envite; aunque el envite cambie, siempre queda la rivalidad:

- inmediatez del conflicto: formas primarias;
- reconocimiento: elemento ya inscrito en la primera forma (mediación del cálculo); no se hace más que descubrir la inmediatez de la guerra preventiva;
- se descubre luego la lucha por el prestigio; es la abstracción del segundo momento.

Es una forma bastante cercana de la lógica hegeliana: *de lo abstracto a la universalidad concreta*; conservación y superación; nada se ha suprimido: la competencia se mantiene. *Hay que notar el papel que tiene el futuro en esta falsa génesis; tomar en consideración el futuro es lo que hace pasar de la forma 1 a la siguiente*; este cálculo del futuro

está vinculado con la institución de las marcas. Así, toda la dialéctica del deseo descansa en la materialidad: la guerra de competencia material condiciona las demás.

Caracteres de esta guerra: es *universal* y *perpetua*.

1) *Universalidad. No hay ninguna excepción*. La guerra es, por esencia, *ofensiva* y *preventiva*: "nada es tan razonable como anticiparse";[5] es la guerra misma la que se anticipa: nunca se sale de la guerra. De ahí: la génesis queda abolida de entrada, en la presencia primera del resultado de la guerra, que no tiene una génesis efectiva porque nunca se sale de la *guerra* que *siempre ya está ahí*.

La teoría de la guerra en Hobbes señala *el rechazo de cualquier psicologismo*: la guerra no es una escisión entre los buenos y los malos; las particularidades de los individuos no desempeñan ningún papel en la guerra. No son las pasiones las que la explican; no pueden explicar más que su *forma*, pero ellas no se explican a sí mismas; no dan cuenta de su propio carácter belicoso. *Las pasiones, en el sentido de Hobbes, no tienen estatuto psicológico*.

2) *Perpetuidad*. La guerra es un *estado,* un "tiempo malo"[6] que siempre puede ocurrir; la prevención es la que hace durar la guerra; *esto no tiene comienzo ni fin*. Los hombres no pueden subsistir y no pueden salir del estado de guerra, *excepto que se transforme el estado de guerra en Estado.* La doctrina política de Hobbes alude a la producción de la guerra como Estado (cf. Rousseau, *Contrato social*, I, capítulo 4: los hombres "no son naturalmente enemigos": la guerra es una relación de Estado a Estado). El *estado de guerra*, en Hobbes, *es una relación constante, es un estatuto, una ley universal que marca todas las determinaciones con su sello.* Es un sistema que no tiene afuera, dentro del cual están todos los hombres; sistema *inmanente, sin origen, ni fin*; sistema sin refugio*:* el hombre está condenado a la libertad de y en la guerra. Sólo puede recomponer los vínculos, volver a combinar las relaciones en la guerra, de la guerra: esto será el Estado.

Ahora bien, el Estado no puede ser ni trascendente, ni religioso, ni moral; está situado en el mismo sistema que el estado de guerra, que es una relación constante. Para Rousseau, cualquier guerra ocurre

5 *Leviatán*, p. 122.
6 *Ibid.*, p. 124.

entre estados: ella presupone y comienza por la propiedad. Para Hobbes puede haber estado de guerra antes de la propiedad, dentro de las relaciones constantes.

f) Es un estado de miseria y de temor

La guerra trae miseria y temor; no hay lugar para la industria. Cf. *De cive*, "libertad infructuosa": relaciones del estado de naturaleza y de sus efectos. Los efectos del derecho natural, en el estado de naturaleza, engendran el derecho natural mismo; esta contradicción entre los principios y su realización aporta la salvación; reflexión sobre la miseria: el hombre quiere su bien y "reflexiona" sobre el estado de guerra para encontrar la paz: etapa de reflexión. En la guerra de todos contra todos, la libertad se contradice sin cesar, se limita; ¿qué ocurre con la esencia de la libertad?

Estatuto del estado de naturaleza en Hobbes:

1) Contradice completamente la tesis aristotélica de la sociabilidad natural; *los hombres se reúnen por accidente*; la asociación surge del temor; carece, pues, de cualquier fundamento moral. La noción de estado de naturaleza se opone a cualquier teoría de la desigualdad natural, fundamento de la desigualdad social; se inscribe contra la proyección de lo moral en la naturaleza.

2) La teoría del estado de naturaleza es una caución ideológica para el liberalismo económico: mito del medio sin obstáculo que encontramos en el tema de la libertad como movimiento en el vacío, y que es expresión de la voluntad de un desarrollo infinito del individuo. El utilitarismo de Hobbes es un liberalismo universal. El estado de naturaleza expresa el liberalismo y el individualismo.

¿Por qué esta identificación del estado de naturaleza y del estado de guerra generalizado? Es porque la contradicción entre la libertad del individuo y su medio, entre el desarrollo del individuo y el espacio donde se mueve, es el reflejo, la proyección de las contradicciones de las relaciones mercantiles universales. La competencia es el espacio y la condición de la libertad: tema de la carrera en la vida humana. La metáfora de la competencia es la muerte; la ruina es la muerte en la guerra. Así, la muerte es a la vez:

- metáfora de la competencia económica;
- lucha violenta: guerra civil, lucha de clases.

Competencia económica y lucha de clases se dan en la forma de una teoría de la lucha política entre los grupos, de la guerra de todos como condición de las relaciones humanas. De ahí el problema: ¿No cree conservar Hobbes el capitalismo individual en el plano económico encontrando una solución a la lucha violenta de clases? ¿Cómo resolver el problema de la lucha de clases?

2. LA LEY NATURAL

Para Hobbes no representa nada real; es el momento reflexivo. El exceso del mal del estado de guerra es lo que dispara la reflexión sobre la miseria. Los preceptos de la ley natural son necesarios para salir del estado de guerra. Hobbes busca las condiciones de la ley natural:

- no es trascendente;
- no es una luz natural;
- no es un consenso estoico;
- es el conjunto de las conclusiones del raciocinio sobre las marcas, las palabras;
- son las máximas que la recta razón nos dicta.

¿Cuál es el movimiento que hace pasar de la pasión a la razón? "Son ciertas pasiones y la razón misma";[7] esto viene del interior: del temor a la muerte, de la búsqueda de los bienes de la paz.

a) *La muerte*

No remite a ningún más allá de la vida: remite a la vida misma; no es paso del fenómeno a la esencia; es un mal en la vida: "el mayor de los males". Es la verdad de la nada y no la nada de la verdad; hay una inversión del argumento ontológico y de la perspectiva platónica sobre la muerte, pues *filosofar es aprender a no morir*. La filosofía es una llamada de la vida misma: *luchar contra la muerte por el estudio y el cálculo del futuro.* La muerte es un acontecimiento

7 *Leviatán*, p. 127.

por llegar, y hacerse cargo de la muerte *obliga a anticipar*; *ahora bien*, *anticipar es pensar*. Se toma distancia con respecto a la inmediatez de las pasiones por la pasión más fuerte: el temor a la muerte. La muerte está ligada a la razón, al futuro; es violenta; como adviene por intermedio de los hombres, también por los otros hombres es por donde pasa la posibilidad de la conservación del individuo.

b) *El contrato*

Los preceptos de la ley natural otorgan las condiciones de la paz:

- buscar la paz;
- reconocer el contenido humano de la libertad humana; este reconocimiento implica dejar una parte de su libertad y transferírsela a otro: otro tiene derecho a ciertas cosas a las que renuncio. Se trata aquí de limitar formalmente mi libertad; esto introduce la diferencia de lo mío y de lo tuyo.

De ahí la necesidad formal del contrato, acto que implica el concurso de dos voluntades. Se refiere al futuro por medio del razonamiento, del lenguaje y de las marcas; no es posible establecer un contrato con aquellos que no hablan (piedras, niños, Dios). Este reconocimiento es formal e inmanente. El contrato es un acto del razonamiento que no se separa ni del interés privado ni del temor. Este par, interés privado-temor, es inmoral: el contrato es el efecto del interés privado, que se revela en la esfera del temor. Por esta razón Hobbes dice que el contrato puede ser instalado por la violencia: por el temor a la muerte, la esclavitud puede funcionar como contrato, contrariamente a Rousseau. *La muerte es la verdad límite de todo temor: el temor de la muerte funda el contrato*.

El contrato posee aquí una esencia puramente formal: se trata de garantizar la *relación, antes que la equidad del contrato*. De ahí la desigualdad del contenido del contrato; en la medida en que la cláusula formal de igualdad debe respetarse, *la igualdad formal corresponde a la desigualdad del contenido, lo que es la forma del liberalismo competitivo*. Las demás leyes, en las formas, garantizan la validez formal del contrato: mantener su palabra, evitar la ingratitud, no dividir lo que no puede ser dividido. De ahí la necesidad de un árbitro para zanjar los conflictos. Cf. sobre el contrato: *Leviatán*, capítulo XVII, pp. 177-178; *De cive,* VI, 20.

Esta ley natural se revierte en su contrario: "consentir en desasirse": se trata de un desasimiento mutuo del derecho registrado en el contrato. *El derecho no se da*; *todo hombre posee todos los derechos; uno puede desasirse de su propio derecho*. Para dejar de obstaculizar la libertad de otro: renuncia mutua a ser un obstáculo para el otro. Hay impedimentos, que vienen de terceros y constituyen amenazas a la ley natural.

- En *De cive*: la ley natural es condición de la sociedad.
- En *Leviatán* remite a las prescripciones de la razón; estas leyes no son más que conclusiones o teoremas: "Las leyes naturales no son leyes propiamente dichas".[8] El término "ley" es impropio.

1) No es natural. La ley natural, en efecto, no viene de la naturaleza; es el resultado de una *actividad artificiosa, de un cálculo hecho sobre marcas, para luchar contra la muerte*.

2) *No es una ley.* No es trascendente: no ejerce ninguna coacción; es diferente de la ley moral. Hobbes se opone a Locke. La ley natural es un cálculo sobre las relaciones en el estado de guerra: se trata de una redistribución de los elementos del estado de guerra.

Es un cálculo universal de la razón. Este cálculo esboza las condiciones de un derecho desprovisto de coacción. La ley natural en Hobbes es lo contrario del imperativo categórico; es un imperativo hipotético: si quieres la paz, debes tener los medios para alcanzarla. El respeto es el medio asignado en la realización de un fin no moral.

La moral es un momento subordinado al desarrollo del individuo, de su potencia. Hobbes considera la *moral* como *la ciencia de los medios;* es *una moral inmanente y calculada, en nada trascendente*; es el efecto de la lucha y de la competencia.

Pero hay dos tipos de razones que pueden volver impotente este imperativo hipotético:

- no todos los hombres son capaces de razón;
- los demás son suficientemente razonables para hacer la guerra.

No hay el mínimo fundamento de coacción; para obligar, la ley natural debería ser trascendente. Pero no hay una imitación de la

8 Cf. *Leviatán*, XXVI, p. 285.

naturaleza como en Rousseau. La ley natural es la verdad inmanente de la guerra; a partir de la cual los hombres reflexionan sobre un orden posible. La ley natural es una relación de lo posible con lo imposible. La impotencia para coaccionar propia de la ley natural funda la potencia del sistema de Hobbes. La forma de la ley: *la obligación está ausente*. Hay en Hobbes un rechazo para buscar fuera del mundo real el fundamento de la obligación; rechazo de la ley moral y de Dios. El único plan es el de este mundo.

B. EL ESTADO DE SOCIEDAD

1. LA SOBERANÍA

La reflexión sobre la ley natural reclama una garantía previa: los hombres tratarán de violar la ley, hace falta, pues, encontrar una garantía en el nivel de las *pasiones* mismas. Lo que viene en auxilio de la ley natural es el *temor*, que es la esencia misma del estado de guerra. El temor impide el juego de las diferentes pasiones; se produce la represión de las pasiones particulares por medio de una pasión universal. Hay que obligar a los hombres a ser razonables por medio del temor. Hay dos posibilidades para tener una garantía, esto difiere de la unión voluntaria de los hombres entre sí:

- una pequeña liga: será aplastada por sus enemigos;
- una gran liga: no alcanzará; los hombres difieren dentro de la liga: acuerdo sobre el fin, y no sobre los medios.[9]

Cualquier consentimiento encierra contradicciones; no existe solución inmanente del acuerdo: "hace falta una potencia [...] que mantenga a los particulares en el temor".[10] Hay aquí una diferencia fundamental con el contrato de Rousseau. El acuerdo vuelve a caer en el estado de guerra; hace falta, pues, un temor trascendente a este acuerdo y que impida violarlo.

De ahí, un contrato entre particulares, que tenga por contenido el poder absoluto.

9 Cf. *De cive*, II, 5, 3-4, p. 141.
10 *Ibid.*, p. 143.

La tesis del contrato de sumisión es rechazada (cf. el argumento del tercer hombre); recurso al estado de guerra.

2. EL RECURSO DE HOBBES AL CONTRATO

Cf. *Leviatán*, p. 177 "unidad de cada uno con cada uno".[11]

a) Las partes integrantes de este contrato. Son los particulares tomados uno por uno: cada particular celebra un contrato con cada particular; es decir una *multitud de contratos simultáneos:* "*fiat* humano". Esto ocurre en un *instante*. Esta determinación elimina *el contrato de soberanía*: *el príncipe no es parte integrante del contrato, está fuera del contrato*; no respeta nada, pues no hay nada que respetar. Es el soberano el que está al final del contrato. El soberano es el "dios mortal", *el mudo*, *el Otro*.

b) La cláusula

Hay dos obligaciones; cláusula-obligación que compromete a dos individuos, obligación recíproca. Obligación formal que remite a una obligación material: donación de derecho al soberano. El contrato no es un contrato de intercambio; los individuos no son beneficiarios del contrato; la posibilidad de contrato de asociación queda excluida. Pues cada uno se obliga en relación con el *tercero*, o se obliga a obligarse. El contrato no compromete a los individuos entre sí.

Esta donación de derecho se encuentra transferida a un hombre o a una asamblea: es una alienación total hacia un tercero que está fuera del contrato. Dar un derecho, es "retirarse del camino". El espacio, pues, es vacío ante la libertad del soberano, que va a realizar la libertad del estado de naturaleza.

11 "Se trata de una unidad real de todos en una misma persona, unidad realizada por medio de una convención de cada uno con cada uno celebrada de manera tal que es como si cada uno dijera a cada uno: "Yo autorizo a este hombre o a esta asamblea, y le abandono mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le abandones tu derecho y que autorices todas sus acciones de la misma manera."

c) La constitución del poder absoluto del soberano.

La alienación en el contrato es total: este contrato es único, el poder del soberano es absoluto. Hobbes trata de elaborar modelos jurídicos (cf. Davy,[12] derecho civil contemporáneo: "Seguro sobre la vida"). Este contrato es disimétrico, no recíproco, y está hecho de una alienación total, sin reservas. El poder soberano es el resultado de múltiples contratos. Pero, ¿no hace falta una garantía previa? ¿Por esto el círculo? De hecho, hay que tomar en serio el "*fiat*" del contrato: todo ocurre en un instante. Todas las partes del contrato forman un todo. No hay que pensar el contrato en la temporalidad. El contrato es una figura teórica. ¿Cuál es la relación de los elementos? El contrato interindividual es la donación a un tercero. La obligación formal y la obligación material es la misma, pero la primera es la obligación material. El resultado del contrato es su principio: el poder político absoluto es condición y resultado de los contratos interindividuales que lo producen. *Estos contratos son consentimientos a un poder absoluto. Hay, pues, preeminencia de la teoría del consentimiento a un estado político sobre toda noción de contrato voluntario*. Contrato tácito.

Los contratos interindividuales no producen al soberano, no lo crean, pero lo *reproducen*. El contrato no es la causa *ex nihilo* del poder político, pues hay, por el contrario, una condición absoluta, previa al contrato, una garantía al contrato, es el soberano mismo. El contrato es el efecto del poder político absoluto. *El contrato tiene un papel jurídico: es un reconocimiento por medio del derecho del poder político soberano.* La política es el poder del soberano absoluto, es la fuerza que necesita al derecho para ejercerse. El soberano necesita un consentimiento jurídico, que es como su confirmación por el derecho. El derecho es como la condición de ejercicio de la fuerza. Para Hobbes, todo es político*: el derecho es el fenómeno de lo político*; lo político, la esencia, necesita su fenómeno para manifestarse (en lo jurídico). La política anda sobre dos piernas, una de las cuales es más corta que la otra.

Constitución de un poder absoluto: *la esencia de todo poder es ser absoluto.* La multiplicidad de los individuos (átomos) se opone a la unidad del soberano. Cf. la distinción entre:

12 Discípulo y colaborador de Durkheim, Georges Davy trabajó en particular sobre la génesis del derecho contractual.

- la multitud: muchedumbre;
- el pueblo: el que gobierna (cf. *De cive*).[13]

La multitud es una dispersión de voluntades singulares; el pueblo está reunido en una sola persona; este pueblo es representado por la persona, contrariamente a Rousseau. Esta teoría tiene por objeto la voluntad de un solo hombre, sostenida por la voluntad general.

3. LA TEORÍA DE LA PERSONA

Cf. *Leviatán,* capítulo XVI.

Persona: actor, representante de otro. El soberano es actor, representante de los autores: la unidad de la persona crea la unidad del representado. El soberano es libre; está en estado de naturaleza en relación con sus súbditos. La libertad del sujeto soberano es muy superior con respecto al estado de naturaleza. La desigualdad del estado civil funda el poder del soberano como su libertad en el estado de naturaleza. El soberano tiene en sus manos todos los poderes: guerra, justicia, legislación. En Hobbes, la unidad del soberano se presenta en dos etapas:

- *De cive*: la multiplicidad dispersa de la muchedumbre se opone a la unidad del pueblo;[14]
- *Leviatán*: teoría de la persona ficticia.[15]

Esta teoría de la persona ficticia es una novedad dentro de la cuestión misma a la que ella responde. Hobbes descubre el problema de las condiciones de posibilidad del cuerpo político, es decir, las relaciones de la unión y de la unidad en el cuerpo político. La solución de Hobbes no es ni un contrato de asociación, ni un contrato de sumisión, pues en estos dos tipos de contrato el problema de la relación unión/unidad del cuerpo político no se plantea; y, por otra parte, los sujetos jurídicos se comprometen aquí recíprocamente por medio de una donación mutua: permanecen en el esta-

13 *De cive*, Prefacio, p. 69: "Hay diferencia entre la multitud y el pueblo. Véase el capítulo 6".

14 *De cive*, VI, 1.

15 El capítulo XVI del *Leviatán* se titula: "De las personas, autores y cosas personificadas".

dio de la unión del cuerpo civil. Ejemplo, el contrato de asociación en Locke. Ahora bien, según Hobbes, no es la unión la que trae problemas; el contrato resuelve el problema de la unión. Para Hobbes, el problema *es que la unidad no sea más que un atributo heredado de la unión*. Es la reducción del problema político de la unidad a la esfera jurídica (derecho privado) de la unión, a través del acuerdo de las voluntades individuales. El derecho puede constituir la unión pero, ¿cómo extraer de ahí la unidad política del Estado?

Retomemos el *contrato de Hobbes*; contiene dos obligaciones:

a) *Obligación formal entre individuos*. Entre dos individuos, en sentido estricto, no hay obligación mutua referida a un objeto material. En este nivel, me comprometo a comprometerme con respecto al soberano. No hay ni unión –me comprometo con cada individuo a comprometerme con respecto al soberano–, ni unidad –la repetición de los contratos no constituye una unidad–. En este estadio, permanecemos en la multitud sin unidad. Aun en la hipótesis de que podrían prescindir del soberano, estos contratos no se basan en ningún intercambio.

b) *Obligación material*: desaparece en Hobbes. Ahora bien, la obligación material interindividual es, en el derecho clásico, el motor mismo de la unión de los individuos, en una esfera jurídica, esfera intermedia. El escándalo de Hobbes es que deja abolida la esfera intermedia de la unión de los individuos en la obligación material del contrato interindividual. En efecto, en Hobbes, la obligación material es una donación de derecho total de cada individuo al soberano, por contratos separados. La multitud dispersa de las donaciones separadas, en los contratos entre individuos y soberano, tiene una función política, desde el principio.

Por el hecho de que cada uno da, la donación es total y la misma para cada uno. La función propia de este contrato no es presentar una esfera material en el seno del derecho, de bienes individuales, *sino constituir el poder soberano*. La repetición de los contratos individuales de la multitud podría realizar la unión sin pasar por la unión. En verdad, este contrato pone en presencia dos términos: la multitud y la unidad del soberano; el *contrato constituye, pues, la unión política del soberano, dejando de lado la mediación de la obligación*

material, del contrato interindividual, dejando de lado, pues, la esencia del derecho clásico: *la unión*.

La evolución desde *De cive* hasta el *Leviatán* es que el soberano y su poder necesitan un derecho, pero no un derecho privado. La política no necesita el derecho privado. *Falta poder pensar la unión, pero en la unidad del soberano.* Ahora bien, ¿cómo pensar la unidad del soberano como unidad de la multitud en el soberano? Respuesta del *De cive*: la multitud no es una persona natural. *Hobbes invierte el orden tradicional*: *la esfera del derecho privado (la unión) fundaba la política (la unidad)*; *con Hobbes, la unión se vuelve un efecto de la unidad*. *El Soberano es la unidad de la multitud*. De ahí, la serie de oposiciones: multitud / unión / persona natural // pueblo.

- Persona: todo individuo al que puede imputársele la responsabilidad de sus actos o de sus palabras.

- Multitud: dispersión anarquista (estado de guerra).

- Pueblo: es la unión de las voluntades. Transfiguración: el pueblo es el soberano.

La unión es la unidad del soberano, cuya voluntad es sostenida por la voluntad general. La unión del pueblo es la voluntad del soberano; la multitud queda excluida. En la expresión "la voluntad del soberano es sostenida por la voluntad general", ¿qué significa "sostenida por"? Es la teoría de la persona ficticia: *se trata de pensar la unión, no a partir de la asociación sino de la unidad*. La persona es el actor que da en representación sus palabras o las de otra persona ficticia.

- En el sujeto jurídico, el actor y el autor coinciden: yo soy el representante de mi voluntad.

- En la persona ficticia –el soberano– los papeles se desdoblan.

Ella es actor, pero representa otras voluntades además de ella; representa las acciones de otro; la voluntad del actor representa y compromete al autor. La unidad de la voluntad del soberano, como actor, representa las voluntades separadas de los individuos que representan la multitud. Su unidad es pensada por la representación por el actor que es el soberano. Es la unidad de aquel que representa y no la unidad del representado la que constituye a la persona, a diferencia del contrato de asociación en el que hay múltiples autores y un solo actor. *Aquí, es la unidad del actor la que crea como su efecto la unión de los autores en la ciudad. La esencia de lo político es la representación.*

La representación: es el reconocimiento de la voluntad de cada uno en la del único actor. *La unidad del representante es anterior a la función de representación*; ésta es la condición de posibilidad de la representación.

4. OBSERVACIONES

a) La esencia de todo poder es su carácter absoluto. El poder está desligado de cualquier ley anterior, moral, religiosa, cívica. El poder absoluto es presupuesto por el contrato. *El poder, es la forma a priori de todo contrato, de toda ley*; *es la forma de la unidad*. *Forma a priori pero no resultado*.

b) Hay una racionalidad del poder absoluto. Lo contrario de Montesquieu, para quien el despotismo es el colmo de lo irracional; para él, Hobbes es "el apologista de la tiranía".[16] Pero, para Hobbes, cualquier poder es tiránico en su esencia; el poder absoluto es el colmo de la necesidad y de la razón, según la teoría de la persona ficticia y de la unidad de la representación. La racionalidad del poder absoluto es constituir la unidad de la representación. *La esencia del poder garantiza la representación, como forma a priori que unifica la diversidad de la multitud en el cuerpo político. Es aquello que constituye la síntesis de la multitud, es la unidad de un Yo pienso, que es un Yo quiero*. De este modo, nos las habemos con relaciones, no entre individuos aislados,[17] ante la fuerza del príncipe.

El soberano está como en el estado de naturaleza (*De cive*). El estado de naturaleza desequilibrado por su estructuración produce, por medio de este desequilibrio, un mecanismo suplementario, que es el Yo artificial que es el soberano. Las personas individuales son categorías del derecho, esto no es posible en el estado de naturaleza. El sujeto jurídico es la representación de sí por sí. Para que esto sea posible *hace falta que exista la forma a priori de la represen-*

16 En el artículo "Hobbismo" de la *Enciclopedia,* escrito por Diderot, encontramos la frase siguiente: "Las circunstancias hicieron su filosofía, tomó algunos accidentes momentáneos por reglas invariables de la naturaleza, y se convirtió en el agresor de la humanidad y en el apologista de la tiranía".

17 Al parecer, falta un miembro de la oración.

tación, esto es, la persona ficticia, como condición de posibilidad de cualquier persona jurídica. Esta forma no puede ser más que ficticia; por lo tanto debemos salir del estado de naturaleza, del derecho natural sin por eso recurrir a la trascendencia. Salimos del derecho natural por medio de la reduplicación de una ficción; es el poder absoluto de la ficción (en la persona ficticia): el hombre sólo reconoce lo que es.

c) *Afirmación de la primacía de lo político sobre el derecho*

Hay una primacía de lo político sobre las formas jurídicas del derecho privado, del cual, además, no pueden deducirse las otras formas jurídicas. Esto no significa que por lo tanto el poder político quede dispensado del derecho: requiere algo como un derecho público. De ahí, la primacía del derecho público sobre el derecho privado.

El *derecho público* no es un derecho económico, mercantil, empírico. *Es una razón, una estructura, una instancia, el centro nodal del poder, presente y ausente, real y ficticio, como la persona doble que es el soberano*. Pues el soberano es a la vez una persona natural y una persona ficticia, responsable de todas las voluntades. En él, la persona ficticia es la instancia ficticia. "El Estado soy yo": expresión de la persona ficticia por la cual puede decirse "yo". La persona ficticia en el soberano es mayor que la persona natural. La figura soberana de la política es una figura defectuosa.

5. LOS CARACTERES GENERALES DEL PODER ABSOLUTO

La unidad es la condición de posibilidad de la unión.

a) El poder es irrevocable. No es posible atentar contra la vida del soberano; éste está fuera de cualquier contrato. Lo que hace el soberano es lo que hace el pueblo. No puede haber oposición, entonces, contra el soberano.

b) El poder es indivisible. Hobbes recusa la división de los poderes.

c) El poder es perpetuo, indivisible en el tiempo. Hay que sentar las bases de la eternidad artificial; de ahí la teoría de la sucesión. Hay un esquematismo de la sucesión: no es la naturaleza la que designa el sucesor. Se trata de pensar la unidad como condición de posibilidad de la unión.

- Situación del soberano en relación con la ley natural. *El soberano es el medio de la puesta en práctica de la ley natural*. La ley natural y el soberano no están en el mismo plano: la razón de la ley natural no es más que la razón de lo posible; *la ley natural es el plano de lo posible*. *Es la esfera de la razón posible*, comparable a la de la estética trascendental. La teoría de la representación es como la analítica trascendental; la sucesión sería el esquema.

- Extensión de los poderes del soberano.
  - Garantizar la paz adentro y afuera.
  - Hacer la guerra en el exterior.
  - Adentro:
    - poder legislativo: definir el derecho civil;
    - poder judicial: hacer respetar el derecho;
    - poder ideológico: definir las verdaderas doctrinas.

El poder legislativo consiste en elaborar las leyes; en prevenir las querellas por las leyes, que son generales y públicas. Este poder fija definiciones: lugar de lo universal y del límite; todo se basa en definiciones; es la diferencia entre el estado civil y el estado de guerra. En el estado de naturaleza, la gente no está de acuerdo sobre las definiciones; las definiciones hacen pasar del nominalismo subjetivo al nominalismo objetivo. *Sólo el poder puede aportar definiciones*: las opiniones son materia para el gobierno. La ley está por completo bajo el poder del príncipe. La ley no depende de la materia a la cual se refiera; se obedece a la ley en función de la voluntad del príncipe. Cualquier consentimiento presupone la voluntad del soberano: *la ley es una obligación debida al temor*. De ahí, la diferencia con respecto a las leyes fundamentales feudales. La ley es diferente del derecho natural: la ley es obligación, el derecho es libertad. La ley no está fundada en la materia, ni en el consentimiento, ni en el derecho natural; es un derecho diferente del derecho natural. El príncipe no puede estar ligado al contrato.

- Tres tipos de leyes son las más importantes:
  - La propiedad.
  - La seguridad.

- Las leyes contra las falsas doctrinas. Para Hobbes, la religión es una parte de la política; el rey controla la vida política y religiosa, para acabar con sediciones, disturbios y guerras civiles. El príncipe es el que debe definir y gobernar las opiniones: se hace cargo de las discusiones en el cuerpo político. Para Hobbes no alcanza con definir las opiniones justas, hace falta regularizar su enseñanza.

Dos problemas:

1) Los deberes del soberano. ¿Cómo protegerse de lo arbitrario? El poder absoluto no es lo arbitrario, puesto que es el que permite salir del estado de guerra que, por su parte, es arbitrario. El poder absoluto es la realización de la ley natural. Al soberano le conviene defender el interés de todos y escuchar la recta razón, le conviene obedecer a la ley natural para garantizar la paz, para garantizar el derecho natural de todos, la libre industria. Es un absolutismo para el liberalismo: "Aparta los disturbios de las guerras civiles y extranjeras con el fin de que cada uno pueda gozar de los bienes que ha adquirido por medio de su libre industria".[18]

2) Relaciones entre ley civil y libertad. *Las leyes civiles desarrollan la ley natural*; *el temor se vuelve un medio para otras empresas*. En la perspectiva económica, las leyes deben dejar el mayor espacio indeterminado; por esta razón, debe haber el menor número de leyes posible (cf. Locke: que el Estado intervenga lo menos posible).

CONCLUSIÓN: EL PROPÓSITO POLÍTICO DE HOBBES

Paradójicamente, Hobbes concilia el absolutismo y el liberalismo: el liberalismo es el fin del absolutismo. Las funciones del absolutismo son "impedir la guerra civil" (las facciones), la concentración del poder, el poder ideológico, poner fin a las luchas violentas de clase, garantizar la libertad individual en el plano económico. En el estado de naturaleza, hay dualismo entre muerte y competencia; se trata de garantizar la competencia rechazando la muerte, de favorecer la competencia bajo la amenaza de muerte, de desarrollar la independencia económica individual gracias al escudo político.

18 *De cive*, XIII, 6, p. 231. El adjetivo "libre" no está presente en la traducción de Sorbière que utiliza Althusser.

Hobbes garantiza el triunfo del liberalismo por medio de las armas del absolutismo. El Estado tiene una doble función: poder absoluto para suprimir la lucha de clases e intervenir lo menos posible en el plano económico. La teoría del poder absoluto se opone así a las ideologías del poder feudal como la de Bossuet.

¿Por qué Hobbes se opone a Locke en el carácter absoluto del poder? ¿Teme el liberalismo político? Su teoría está destinada a resolver las contradicciones de la guerra civil. Hobbes es el primero en elaborar la dictadura revolucionaria de una clase ascendente: garantizar las condiciones de la seguridad de la clase burguesa (antes de Robespierre). Fue rechazado por todos; la burguesía no podía distinguirse de la feudalidad.

Este libro se terminó de imprimir
en diciembre de 2013 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.